LOGOS

Filosofijos laikraštis

III-ji METAI

1—2 Nr.

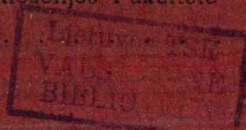
1923

KAUNAS.

Lietuvos Valstybės Spaustuvė.

LOGOS gaunamas visuose knygynuose. Sukrautas Lietuvos Universiteto Teologijos - Filosofijos Fakulteto seminaro kambary. Kreiptis į Fakulteto knygininką. Redakcija: Kaune, Laisvės Aleja 55

TURINYS.



Alfredo Anglo psichologinės ir fizijologinės pažiūros pagal jo raštą „De motu cordis“.*)

Alfredo gyvenimo ir jo rašto „De motu cordis“ kilimo laikas. To rašto tikslas.

Tikrų žinių apie Alfredo gyvenimo laiką nebėr. Rogeras Bakonas [1]) Alfredą stato chronologinėj eilėj kartu su Mykolu Skotu († prieš 1235) tarp Gerhardo Kremoniečio († 1187), Hermano Vokiečio († 1272) ir Viliaus Merbekiečio († 1281). Tatai Alfredas būtų gyvenęs gale 12-jo ir pradžioj 13-jo šimtmečio [2]). Už tai kalba ir Roberto Grosetestės vadinamoji Summa Philosophiae, kame Aleksandras Halietis ir Albertas Didysis, lyginant juos su Alfredu, pavadinti kaipo „moderniores“ [3]). Tokiu būdu Alfredas būt ankstybesnės už Aleksandrą Halietį (1180—1245) generacijos [4]).

Taip pat nėra tikrų žinių, kuomet pasirodė Alfredo veikalas „De motu cordis“. Aišku jį buvus paskiau parašytą už jo vertimą „De vegetabilibus“ [5]), nes šis aname cituojamas. Iš jo dedikacijos savo veikalo Aleksandrui Neckham'ui aiškėja tą veikalą turėjus būt parašytą dar Nechham'ui nemirus. O šis mokslinkas, paskutiniais tyrinėjimais, miręs 1217 m. [6]). Tatai kalbamasis Alfredo veikalas turėjo būt parašytas vėliausiai prieš 1217 m. [7]).

Savo veikale „De motu cordis“ Alfredas mėgina pagrįst ir apgint Aristotelio pažiūras, kuriomis širdis esanti sielos būklė [8]). Be to, jis stengiasi įrodyt, širdyje esant visų gyvio nuojėgų, o visų pirma gyvybės nuojėgos principo [9]).

Nežiūrint šios naujos aristotelizmo srovės, kurią Alfredas pradėjo Vakarų Europoj savo veikalu, jam nepavyko visai išvengt neoplatonizmo įtakos. Atvirkščiai: kai kurios jo pažiūros paliko grynai neoplatoniškos. Visų pirma čia eina jo metafiziniai išprotavimai apie buities kilimą. Tokiu būdu

*) Santrauka d-ro A. Gylio vokiečių kalba parašytos disertacijos daktaro laipsniui gauti Müncheno universitete. Lauksime ir kitų mūsų daktarų su šitokiomis savo disertacijų santraukomis „Logo“ žurnale pasirodant. Red.

1) Compendium Studii Philosophiae. Ed. by Brewer, London 1859, cap. 8, p. 471.

2) Cl. Baeumker, Die Stellung des Alfred von Sareschel (Alfredus Anglicus) und seiner Schrift „De motu cordis“ in der Wissenschaft des beginnenden XIII. Jahrhunderts, München 1913, 23-24.

3) L. Baur, Die philosophischen Werke des Robert Grosseteste (Beiträge IX), München 1912, IV, 280,6.

4) Plg. Bauemker t. p. 24.

5) Grabmann'as, Forschungen über die lateinischen Aristoteles Übersetzungen des XIII. Jahrhunderts (Beiträge XVIII, 5-6), Münster 1916, 184, sako, kad šis veikalas buvo išverstas paskutinėje 12-jo šimtm. ketvirtyje.

6) Ueberweg-Baumgartner, Grundriss, 1915, 421.

7) Plg. Baeumker, t. p. 28-29.

8) Plg. Barach, Excerpta e libro Alfredi „De motu cordis“, Innsbruck 1878, 24.

9) Plg. A. Schneider, Die Psychologie Alberts des Grossen (Beiträge IV, 5), Münster 1913, 177.

Alfredo veikale susitinka dvi minčių srovės: neoplatoniška metafizika ir Aristotelio gamtos filosofija bei gamtotyra [10]).

Pamėginsime arčiau susipažint su Alfredo psichologinėmis ir fizijoginėmis pažiūromis.

A. Psichologinės Alfredo pažiūros.

Psichologinės Alfredo pažiūros neišdėstytos sistemingai, bet išdraikytos po visą jo veikalą. Pavienius psichologinius klausimus savo veikale jis pabrėžė tik tiek, kiek juos rado reikalingus savo užduočiai išspręst. Todel yra sunku iš šių trumpų atsitiktinų posakių gaut pilnas jo psichologinių pažiūrų vaizdas. Ypač kad jis, kaip minėta, paliečia kai kuriuos svarbius psichologinius elementus tik paviršutinai, o kai kurių, kaip antai, valios, galima sakyt, ir visai neliečia. Tačiau, nepaisant šių spragų, psichologines Alfredo pažiūras galima paskirstyt į dvi grupes: metafizinės ir empirinės psichologijos.

I. Alfredo metafizika.

Kaip minėta, Alfredo metafizika turi neaplatoniško pobūdžio. Ypatingai pastebima Alfredui neoplatonizmo įtaka jam prisiimant neoplatonišką emanacijos mokslą [11]).

Neoplatoniško pobūdžio yra Alfredo mintys apie buities laipsnių tvarką ir jų kilimą iš pirmojo, aukščiau visokio judėjimo ir skaidybos esančio princìpo [12]). Šioj eilėj Pirmuoju—Dievu, viso pasaulio Leidėju—kaipo emanacijos inteligencija, seka i n t e l e k t a s, universinis protas ir universinė fantazija, kurioj telpa daiktų rūšys ir giminės; paskiausiai eina pojučių gamta. Effluens intelligentiam perficit, derivata intellectus fit forma; relata rationi imprimitur; multorum imaginaria resultatione in generi aut speciei essentiam distributa, generata motui ministrat et naturae [13]).

Kai del žmogaus sielos, tai ji taip pat ateina iš aukštybės. Tačiau ji atsirado ne emanacijos keliu, bet tvėrimo. Žmogui prasidedant, Leidėjas įkvėpia sielą nuo pat pradžių besivystančiam organizmui (XII, 42: Huiusmodi enim mixturae a summo omnium creatore statim amima infunditur). Plačiau apie tai Alfredas nekalba.

Visa pasaulio tvarka laikosi idealiuose pavyzdžiuose glūdančia norma (XV, 51: venerabilis exempli normam secutum). Ši norma yra Dievuje identinga su Jo buitim (t. p.: haec in ipso ab ipso non discrepat). Dievas yra laisvas savo veikime: Jį nevaržo būtinumo įstatymas. Dievas visai laisvas nustatė amžinuosios įstatymus, kuriais Jis viską valdo ir tvarko (t. p. 51—52: Deus equidem nullius necessitatis legi astringitur, sed quod statuit non infringit, sicut a quodam prudente dictum est: fixit in aeternum causas, qua cuncta coercet se quoque lege tenens).

Pažvelgę į Alfredo metafizines pažiūras pro istorijos akinius pastebėsim jas kuo geriausiai pritinkant viduramžių filosofijos raidos (plėtotės) ei-

---

[10]) Plg. U e b e r w e r g - B a u m g a r t n e r t. p. 423.

[11]) Plačiau apie neoplatonizmą žiūr. B a e u m k e r, Allgemeine Geschichte der Philosophie (Kultur der Gegenwart I, 5), Leipzig 1913, 248

[12]) Plg. U e b e r w e g - B a u m g a r t n e r t. p. 423.

[13]) A l f r e d u s A n g l i c u s, De motu cordis, München 1921, c. XV, p. 51. Toliau šis raštas cituojamas pačiame tekste skyriais ir puslapiais

gai. Tiesa, ši neoplatoniška Alfredo metafizika daug kuo skiriasi taip nuo Augustino, taip nuo Tomo Akviniečio metafizikos, ypatingai savo emanacijos teorija. Tačiau joje nėra nieko, kas būtų izoliuota, kas nevaidintų rolės. Panašios arabiškos metafizikos randame ir Gundisalino [14]), ir filosofiniuose Alberto raštuose [15]). Ji iš dalies reiškiasi net Ulricho Štrasburgiečio [16]), Ditricho Freiburgiečio [17]) ir kitų viduramžio mokslininkų raštuose.

Šią emanacijos teoriją Alfredas dar visai laisvai jungia su Kūrybos mintimi, visai nenujausdamas šiame jungime glūdančios problemos.

II. Alfredo psichologija.

Jei savo metafizinėmis pažiūromis Alfredas stovėjo neaplatonizmo įtakoje, tai spręsdamas psichologinius klausimus jis rėmėsi daugiausia Aristoteliu. Žinoma, jam ir čia nepavyko visai išvengt neoplatonizmo. Ir šioj srity, kaip vėliau paaiškės, girdime kartas nuo karto jame kalbant neaplatoniką.

1. Sielos apibrėžimas.

Alfredo apibrėžimu, siela yra bekūnė substancija, santykiaujanti savo esmėj su Pirmuoju Principu (= suvokia iš Pirmojo Principo einančius apreiškimus) ir susijungus su kūnu patampanti jo lytim (forma) ir tuo būdu užčiuopianti pojučių pagalba. Savo buitim siela yra dvasia: in se enim considerata substantia est incorporea, intellectiva, illuminationum, quae a primo sunt, ultima relatione perceptiva (t. p. 1). Siela, t. y., organine lytim ji tampa tiktai susijungus su kūnu: relata vero anima perfectio est corporis physici organici (t. p. 1).

Sielai, kaip dvasiai (anima absoluta), pojučių pažinimas neprieinamas: jos pažinimas yra antgamtinis. O sielos, kaip organinės lyties (anima relata), veikimas reiškiasi protu (ratio). «Ratio» čia Alfredas supranta „ratio particularis“, t y., iš prisistatymų susidedantį asocijacinį galvojimą (Bauemker t. p. 51—52).

Siela yra organizme gyvybę kurianti ir formuojanti substancija. Kiekviename gyvyje jos esama tik vienos, vientisos ir nedalomos: anima animalis simplex et una est. Ex ea autem sentit et vivat animal. Ex una igitur causa (t. p. X, 28). Tokiu būdu Alfredas drauge su neoplatonikais tvirtina sielą esant bekūnę, dvasinę, vientisą ir nedalomą (plg. Üeberweg-Baumgartner t. p. 423).

2. Sielos kilimas.

Kaip minėta, pagal Alfredą siela atsiranda tvėrimo keliu. Per apsivaisinimą iš abiejų lyčių gimdančių jėgų susidūrimo ji tampa Leidėjo įkvėpta užsimezgusiam vaisiui (t. p. XII, 42). Tatai Alfredas kitaip žiūri į sielos atsiradimo laiką, kaip įžymūs viduramžių galvotojai — Augustinas [18]),

---

[14]) Žiūr. Ueberweg-Baumgartner t p. 114–445 Plačiai apie tai rašo G. Bülow'as, Gundissalinus De immortabilitate animae (Beiträge II, 3), Münster 1897.

[15]) Plačiai apie tai kalba A. Schneider, Psychologie Alberts des Grossen (Beiträge IV, 4-6), Münster 1903. Taip pat Ueberweg-Baumgartner t. p. 462--475.

[16]) M. Grabmann, Studien über Ulrich von Strassburg, Zeitschrift für kathol. Theologie 29 (1905), 607—608.

[17]) Žiūr. Ueberweg-Baumgartner t. p. 556—569. Plačiai E. Krebs, Meister Dietrich (Beiträge V, 4-6), Münster 1906.

[18]) Retraction. 1. 1. n. 3. Taip pat De trinitate XII, 15 24.

Tomas Akvinietis[19]), Duns Skotas[20]), maniusieji, jog Leidėjas suteikia embrijonui protingą sielą tik jam gerokai paūgėjus. Tuos, kurie mano, būsią siela suteikiama embrijonui tik ėmus jam judėt ar gimimo momentu, Alfredas vadina kaipo oppressores morte multantes, eo quod sensu motuque prius embryo caruit animalque tantum potentia fuit (t. p. XIII, 46).

3. Sielos nuojėgos.

Su kūnu sujungtoji siela reiškiasi savo joj susitelkusių nuojėgų veikme: Anima eo solo physicae inquisitionis speculationem admisit, quod corpori unita est. . . Rationalem etiam animarum potentiae quaedam corporis adopti consensu ducuntur in actum (t. p. 1).

Nuojėgą Alfredas apibrėžia Aristotelio dvasioj[21]), būtent: „Nuojėga yra judėjimo principas atatinkamame kūne" (XVI, 60: est quoque virtus motus principium in corpore adopto). Tokiu būdu nuojėgos veikimas glūdi „judėjime", kuris suprantamas ne siaura vietos judėjimu aprėžta, bet plačia Aristotelio prasme. Šis įvairus nuojėgų veikimas vykdomas tam tikrų organų. Kiekvienas specifinis veiksmas turi sau atatinkamą organą ir priklauso jam atatinkamos nuojėgos (II, 5; XVI, 60).

Visos gyvio nuojėgos priklauso to paties vientiso principo. Tas principas yra ne kas kita, kaip tik siela (XVI, 60), kuri dvasios pagalba visas savo nuojėgas kinko į darbą (X, 29). Tokiu būdu, pasak Alfredo, siela yra visų organizmo nuojėgų pirmuonis šaltinis (VIII, 21: atqui ipsa omnium virtutum corporis est operatrix).

Kadangi siela, būdama visų organizmo nuojėgų principas, niekuomet neapleidžia savo būklės—širdies, tai, pasak Alfredo, iš šio prileidimo išeina ir visas nuojėgas turint savo pradžią taip pat širdy (VIII, 21: palam igitur a corde virtutes omnes exordium sumere...) Šiuo pasikartojančiu tvirtinimu Alfredas iš dalies pats sau prieštarauja. Nes, kaip paskiau pareiškė, pažinimo nuojėgas jis koncentruoja smagenose.

Nuojėgas Alfredas skirsto į grynai dvasines ir organines.

a) *Intelektas.* Prie grynai dvasinių nuojėgų priklauso, pasak Alfredo, tik intelektas (intellectus). Ši nuojėga priklauso sielai, kaipo dvasinei substancijai — anima absoluta —, kurios veikimas nepriklauso jokio organo (t. p. 2: Absoluta siquidem organo non utitur nec obligata est).

Alfredo intelektas suprantamas Aristotelio nous poetikos—intellectus agens — prasme, kuris, pasak Aristotelio, yra kaž kas atskira nuo kūno [22]). Jis skiriasi nuo žemesnės galvojimo nuojėgos, kurią Aristotelis vadina dianoia, tuo, kad netur nieko bendra su medžiaga (XX, 54: omni corporea contagione liberrinum...)

Pasak Alfredo, intelektas — intellectus agens — nedalomai sujungtas su siela, sudarydamas su jąja nedalomą vienetą (XV, 54: Is animam rationalem individua societate necessario inhabitat). Kadangi siela savo būklę tur širdy ir jos niekuomet nepalieka, todel, pagal Alfredą, išeina ten turint būti

---

[19]) Contra Gentil. II, 38.

[20]) De rerum princ. 10, 2.

[21]) Metaph. IX, 1, 104a 10.

[22]) Baeumker, Des Aristoteles Lehre von den äusseren und inneren Sinnesvermögen, Leipzig 1877,7.

ir intelektą (t. p.: Ipsum ergo mediante anima intellctui sociatum erit domicilium).

Intelekto pažinimo sritis yra antpasaulinė. Iš kur Alfredas išveda šį, anapus pojučių ribų siekiantį pažinimą, aišku iš jo absoliučios sielos (anima absoluta) apibrėžimo. Šiuo atžvilgiu jis protauja neabejotinai platoniškai[23].

Tokiu būdu Alfredo pastangos nurodyt Aristotelio dvasioj tarp pojučių ir proto pažinimo psichologinį, nuolatos organinį santykiavimą užleidžia vietą tendencijai būti intelektui tarpininku tarp Dievo ir pasaulio. Čia žymu Alfredui įtakos taip žydų—Avicebrolo ir Maimonido, taip arabų — Alfarabio, Avicenos—galvotojų įtakos [24].

b) *Organinės nuojėgos*. Organinėmis Alfredas vadina tas nuojėgas, kurios priklauso sielos kaip organizmo lyties (anima relata) (I). Kiekviena šių nuojėgų turi savo atatinkamą organą (II, 5). Organinių nuojėgų veikimas visiškai priklauso organų (I). Iš organinių nuojėgų Alfredo pažymėta: gyvybė, pažinimas, valia ir judėjimas.

aa) Pažinimo nuojėga. Alfredas skiria aukštesniąją ir žemesniąją, arba sensitivinę, pažinimo nuojėgas. Aukštesniąjai pažinimo nuojėgai priklauso protas (ratio) ir galvojimas (meditatio). Pojučiai (sensus), vaizduoklė (phantasia) ir instinktas (vis aestimativa) yra sensitivinio pažinimo elementai. Kai del atminties, tai ji esanti sąryšy su visomis minėtomis nuojėgomis (XV, 54). Visos šios pažinimo nuojėgos, taip aukštesnės taip žemesnės, savo būklę turi smagenose (III, 6: cerebrum vero sensus et motus, phantasiae, aestimationis, rationis, memoriae regimen tenet).

Sensitivinėj pažinimo srity Alfredas, sekdamas Aviceną, be penkių išviršinių pojučių, žymi dar keturis išvidinius: bendrą jutimą (sensus communis. II, 6), vaizduoklę (phantasia), instinktą (vis aestimativa) ir atmintį (memoria. III, 6). Iš jų Alfredas kiek plačiau paliečia tik jutimą ir vaizduoklę.

J u t i m ą Alfredas apibrėžia Augustino dvasioj (De mus. VI, 5): „Jutimas yra įspūdžio padabojimas (IX, 22: sensus vero est perceptio impressionis). Padabojimas įvyksta veikimu išvidinių jutimų, kurie savo rėžtu pareina nuo paerzinimų (t.p.). Iš penkių išviršinių pojučių regėjimas, girdėjimas, paragavimas, pauostymas teikia mums išorės pasaulio pažinimą (XV, 53). O palytėjimas eina tiek išviršiniam pasauliui, tiek vidaus suerzinimams pažinti. Iš visų pojučių palytėjimas yra svarbiausias [25]. Nes tik jo dėka galimas kitų pojučių veikimas: ceteros etiam sensus ad actum producit (t.p). Del jo svarbumo Alfredas jį deda gyvio centre, būtent, širdy: a centro incipere ratio postulavit (XV, 54). Del to širdis yra viso jautrumo principas: totius ergo sensbilitatis cor principium est (XVI, 62).

Visose juntamose kūno dalyse išsisklaidžiusieji nervai jutimų organus jungia su viso dvasinio veikimo centru — su smagenomis (XVI, 57). Ten jie veda gyvybės dvasios (spiritus vitalis) dėka iradijacijoj įvykusius jutimus ir nušviečia; juos sąmonės šviesa (XVI, 62, IX, 29—30). Šiuo ir skiriasi Alfredo prisistatymų vyksmas nuo Augustino, pasak kurio, padabotas įspūdis spontaniai tampa sąmoningas [26].

[23] Plg. B a e u m k e r, Die Stellung des Alfred von Sareschel... München 1913, 63.
[24] Plačiaus apie jūos žiur. S i e b e c k, Geschichte der Psychologie 1, 2, Gotha 1884, 435.
[25] Plg. A r i s t o t e l i s, De an. III, 12, 13, 434, 622, 435, b4–19.
[26] A u g u s t i n u s, De mus. VI, 5. Taip pat S i e b e c k t. p. 387.

Jutimų veikimo priklauso vaizduoklės veikimas. Vaizduoklė, pasak Alfredo, yra jutimų veiksmo sukeltas judėjimas[27]) — phantasia vero ab actu sensus est motus (XV, 54). Vaizduoklės būklė taip pat yra smagenose (II 5). Vaizduoklės veikimas eina taip aukštesnėms pažinimo nuojėgoms — galvojimui ir protui (XV, 54), taip ir valiai, kurią vaizduoklė paragina veikt (IX, 22). Plačiau apie valią Alfredas nekalba, kas, tiesą sakant, jo temos tikslui suvis ir nereikalinga.

Protas, pagal Alfredą, yra aukščiausia nuojėga sielos, kaip organizmo lyties. Jis taip pat savo būklę turi smagenose (III, 6). Protą Alfredas supranta prasme Aristotelio diánoia, kuri, šiojo manymu, netaip kaip nous, pridera netik vienai sielai, bet visam, t. y., iš sielos ir kūno susidedenčiam žmogui[28]). Tokiu būdu protas, Alfredo manymu, yra ne kas kita, kaip tik „ratio particularis", t. y., judąs prisistatymuose asocijacinis galvojimas[29]).

Tą pat galima pasakyt ir apie proto veikimą — ratiocinari, Aristotelio diánoiei thai. Tiktai žmogus, būdamas kūno ir sielos sintezė, gali, pagal Alfredą ratiocinari: neque anima vel corpus dormit vel digerit, ratiocinatur vel sentit, sed animal (XVI, 60). Protas savo pažinimą semia iš žemesniųjų nuojėgų; o visų pirma iš pojučių padabojimų ir prisistatymų, kuriuos jis sudirba: hinc ratio perscrutatur (XV, 54). Čia reiškiasi genetinės Alfredo psichologijos pažiūros, kurias skelbė jau Vilius Conches[30]).

bb) Gyvybė. Iš visų organinių nuojėgų gyvybė, pagal Alfredą, yra pirmoji ir svarbiausioji, nuo kurios pareina visos kitos gyvio nuojėgos. Nes tik ant plataus gyvybės pagrindo, jo nuomone, galimas veikimas kitų organinių nuojėgų, kaip štai judėjimo, jutimo, padabojimo, pažinimo ir galvojimo.

Alfredas skiria vegetativinę ir animalinę gyvybę. Vegetativinė gyvybė, esama taip augaluose, taip gyvuliuose, turi šias nuojėgas: gimdymo (virtus generativa), augimo (v. augmentativa) ir maitinimosi (v. nutritiva). Jų priklausio šios pagalbinės nuojėgos: virškinimas (v. digestiva), laikymas (v. retentiva), traukimas (v. attractiva) ir išskyrimas (v. expulsiva) (XIII, 44). Animalinė gyvybė, esama tik gyvuliuose, be minėtųjų gyvybės nuojėgų, dar tur jutimą ir judėjimą (XIII, 54).

Alfredo pažiūra del gyvybės kilimo sutinka su jojo pirmatakų ir amžininkų pažiūromis. Knygose „Liber de causis" yra toks gyvybės apibrėžimas: „Vita est progressio procedens ex ente primo, quieto, sempiterno[31]). Panašiai apibrėžia gyvybę ir Alfredas: „Vita est primus motus e quieto sempiterno fluens" (I, 4). Panašių pažiūrų randame ir jaunesnių Alfredo amžininkų, būtent, Vitelo jo rašte „De inteligentiis"[32]) ir Bonaventūros[33]), kuris panašiai moko apie gyvybės kilimą[34]).

Iš visų gyvio nuojėgų, kaip minėta, gyvybė užima pirmąją vietą. Be gyvybės nebūtų galima jokia kita nuojėga. Nes gyvis jau net raidos periode reiškia gyvybę, kuomet kitos nuojėgos yra tik dar potencijaliai užmegstos (I, 4). Visuose gyviuose gyvybė reiškiasi lygiu būdu Vienas gyvis

[27]) Plg. Aristoteles, De anima. Γ 3, 427 b, 29 tt.
[28]) Baeumker, Des Aristoteles Lehre etc 7.
[29]) Baeumker, Die Stellung des Alfred ete 51—52.
[30]) Klemm, Geschichte der Psychologie, Leipzig 1911, 54.
[31]) Liber de causis, bearbeitet von O. Bardenhewer, Freiburg i. Br. 1882, 179.
[32]) Baeumker, Witelo. Ein Philosoph und Naturforscher d. 13. Jahrh. (Beiträge III 3), Münster 1908, 24, 35, 505, 506.
[33]) I Sent. d. 36 a. 2 g. 1 ad 4.
[34]) Bauemker, Die Stellung des Alfred etc 58.

negyvena daugiau už kitą, arba tas pats gyvis vienoj savo raidos stadijoj daugiau negu kitoj, kaip antai, yra su pažinimo nuojėga. Gyvybės veikimas yra lygus (t. p.). Gyvybė yra būtinai nuolatinė, tuo tarpu kai kitos nuojėgos gali būt gamtos ar ligos nutrauktos be jokio gyviui mirties pavojaus (t. p.). Gyvybės esama iš visų nuojėgų tobuliausios. Nes omnis vero virtus, quo magis accedit principio, perfectior est, multitudine et divisione minor, potentia et unitate praestantior, persiverantiae et operationi accomodatior, essentia integrior, sibi sufficientior, atque haec omnia methaphysicae diligentiae ad parum prosequitur (XIII, 18—19).

Tokiu būdu gyvybė yra pirmoji tobūliausioji, lygi ir nuolatinė sielos nuojėga. Ji yra visų organizmo lyčių bei laipsnių bendras pagrindas. Kur ir kame tik gyvybės esama, tenai yra ir sielos. Visa, kas gyva, turi sielą, ir tik ten reiškiasi siela, kame ir gyvybės esama — animatum et vivens ad se invicem paria sunt (I, 3).

Kiekviena savaiminga nuojėga, pagal Alfredą, turi savąjį organą, kurio pasigaudama ji eina viso organizmo tobūlinimui. Kadangi gyvybė, kaip minėta, yra pirmoji ir tobūliausioji nuojėga, tai ji taip pat būtinai privalo turėt kokį nors organą, kaipo savo būklę. Nes kiek esama atskirų nuojėgų, tiek ir atskirų organų, kuriais reiškiasi jų veikimas: Differentium ergo virtutum diversa sunt organa (II, 5). Taigi aišku, kad gyvybė, būdama pagrindinė nuojėga, taip pat privalo turėt savo būkle kokį nors tam tikrą organą.

Iš visų svarbiausių organų, Alfredo manymu, gyvybės būklei geriausiai tinka širdis. Nes jos veikimas nuolatinis, — taigi kuo geriausiai atatinkąs gyvybės veikimui, tuo tarpu kai kitų organų veikimas gali būt nutrauktas nekenkiant gyvybei. Visai kitokios reikšmės yra širdies veikimas. Kol širdis plaka ir skirsto po kūną šiltąją gyvybės dvasią, tol ir žmogus gyvena. O su paskutiniu atsidūsėjimu išlekia ir gyvybė, ir kūnas ima šalti. Tatai širdis yra ieškomoji gyvybės būklė (III, 6—7).

Ši Alfredo pažiūra filosofijos istorijoj nebe nauja. Pirma kart ji sutinkama Aristotelio raštuose. Ją priėmė ir toliau plėtojo Galenas. Nuo Galeno ji perėjo į arabų filosofiją. Alfredas ją pažino pirmiausia iš Avicenos raštų, kurie buvo labai išsiplatinę Vakarų Europoj 13-jo šimtm. pradžioj (plg. Barach, 45).

4. Širdis kaip sielos būklė.

Kaip minėta, prieš Alfredą viduramžių filosofijoj del sielos ir jos kūne būklės viešpatavo Platono pažiūra. Šiąja pažiūra sielos būklė buvo smagenos. Gyvybės nuojėgą su pageidimais kėlė į krūtinę ar į kurią kitą kūno dalį, ar manė ją esant išsiplatinus po visą kūną. Šiąja pažiūra manyta žmoguje esant tris veikiančius faktorius: sielą, gyvybę ir kūną[35]).

Alfredas del šito yra kitos nuomonės. Jis mano nėsant tokios gyvybės, kuri neturėtų sieloj savo pradžios ir jos nepriklausytų. Kadangi gyvybė, kaip minėta, savo būklę tur širdy, tai ir siela, kaip gyvybės principas, taip pat savo būklę būtinai tur turėt ne smagenose, bet širdy (VIII, 20). Smagenos, pagal Alfredą, negal būt sielos būklė jau del to, kad jų veikimas gali būt pertrauktas; tuo tarpu kai gyvybės veikimas yra ir

[35]) Plg. Meyer-Steineg und Karl Sudhoff, Geschichte der Medizin im Überblick, Jena 1921, 138.

privalo būt nuolatinis. Gyvybės veiksmas priklauso nuolatinio sielos sukelto širdies judėjimo, kas būtų negalima be judintojo — sielos (VIII, 21). Tokiu būdu, pasak Alfredo, širdis yra nuolatinė sielos būklė, kurios ji niekada nepalieka ir nekeičia (VIII, 21).

Kadangi siela yra taip pat ir visų kitų nuojėgų principas, tai, pagal Alfredą, ir šios turi savo pradžią imti širdy (t. p.). Organų pagalba siela naudoja šias nuojėgas įvairiems savo veiksmams. Bet šie sielos veiksmai galimi tik visus kitus organus valdančios širdies dėka, kurioj, kaip viename punkte, susitinka siela su kūnu ir kuri jungia visus tuos organus, nepaisant jų įvairių paskirymų bei funkcijų (plg. Barach, 47).

Tokiu būdu visos gyvio nuojėgos privalo ten turėt savo būklę, kame yra jų principas, būtent, širdis. Taigi, širdis yra ne tik domicilium vitae, bet taip pat ir principium sensus et motus, ką moko ir Aristotelis savo knygose „De motu“ (2,456 a. 21 ir 2,455 b. 34 t.).

5. Sielos nemarumas.

Barach'as (t. p. 61—62) kaltina Alfredą del jo materijalistinės tendencijos, kurią jis stengiasi jame parodyt. Jis ją įžiūri trumpoj Alfredo «antropologinėj pažiūroj: žmogaus siela išrieda, sensta ir pranyksta su kūnu —gigni pariter cum corpore et una crescere sentimus pariterque senescere mentem» (Lukret. VII, 445).

Bet Alfredas taip nemano. Jo manymu, siela yra ne tik ypatybė, kylanti tik susijungus su kūnu, bet bekūnė substancija, kuri savyje gali suprast iš pirmojo principo kylančias apraiškas, o susijungus su kūnu patapti jo lytim ir padabot pojučių pagalba. Iš šio Alfredo sielos apibrėžimo aišku, jog žmogaus siela, turėdama aukštesniąją, Aristotelio nemirtingam nous'ui atatinkamą nuojėgą, ne visa dingsta su organiniu kūnu, kaip norėtų Barach'as pas jį rasti. Atvirkščiai, aukštesnioji sielos dalis, būtent, anima absoluta yra nemari ir amžina, kaip ir pats Dievas, iš kurio leidžiančios rankos ji kilusi[35]).

B. Fizijologinės Alfredo pažiūros.

Praeitojo skyriaus mintys mums rodo, jog Alfredas žiūri į sielą, kaip į visų nuojėgų, o visų pirma gyvybės principą ir jog ji savo būklę turi širdy. Dabar savaime iškyla Alfredui naujas klausimas, kokiu būdu širdy esanti siela aktualizuoja savo organines nuojėgas. Šis klausimas, kurį Alfredas taip drąsiai mėgina spręst savame rašte, veda mus į jo fizijologines pažiūras.

Šios jo pažiūros yra gausingos elementais iš vaizduoklės srities. Tiesą tarus, tai visai suprantama, nes to meto empirinėmis žiniomis kitaip ir būt negalėjo. Net ir šiandien ši, sakysiu, gal sunkiausia fizijologinės psichologijos problema nėra pakankamai aiškiai nušviesta. Bet Alfredo pažiūros svarbios mums ne tiek savo turiniu, kiek aiškinimo metodu. Jos svarbios mums ypač tuo, jog tuo metu apskritai buvo iškeltos (Plg. Barach, 47).

Spręsdamas šį klausimą Alfredas laikosi tokios tvarkos: Jis pradeda nuo širdies anatomijos, prie anatomijos prikergia jos fizijologiją ir įrodo,

[36]) Baeumker, Die Stellung des Alfred etc. 62 t. Taip pat Ueberweg - Baumgartner t. p. 423.

jog siela, kaipo judinąs principas, varo širdies mechanizmą. Čia jis prikergia savo erdvinio sielos nuojėgų kūne aktualizavimo teoriją, plačiai nušviesdamas šio aktualizavimo priemones. Pagalios, geriau išaiškint savo mokslui apie sielos būklę ir santykius tarp širdies ir smagenų, Alfredas savo rašte «De motu cordis» palietė taip pat ir žmogaus raidos istoriją.

I. Širdies anatomija.

Savo topografinėse anatominėse pažiūrose į širdį Alfredas neteikia nieko nauja. Čia jis atkartoja su tam tikromis pakaitomis teisingas ir klaidingas savo pirmatakų ir amžininkų pažiūras. Jo širdies aprašymas, kaip pamatysime, maža atatinka tikrenybei.

Kai del iš širdies išeinančių gįslų, tai Alfredas skiria tarp jų venas ir arterijas. Arterijos jam yra visos pulsuojančios gįslos — pulsatiles, o venos — ne pulsuojančios — non pulsatiles. Sekdamas Aristotelį [37]), Alfredas prileidžia tris širdies kamarėles — kairiąją, dešiniąją ir vidurinę (V,10). Dešiniojoj kamarėlėj laikosi kraujas, o kairiojoj — gyvybės dvasia — spiritus vitalis. Vidurinė kamarėlė eina isskyrimui (discretio) ir perskirstymui (distributio) (t. p.). Vidurinė kamarėlė, kiek galima spręsti iš jos aprašymo, atatinka abiem kamarėlių prieangiams, kuriuose Alfredas, matyt, nepastebėjęs juodu skiriančios sienelės, laikė per atskirą kamarėlę. Tai yra paklaida, kurią, pasak Neuburger'io, padarė ir Aristotelis aprašydamas širdį (t. p. 249). Vidurinė kamarėlė sujungta taip su kairiąja, taip su dešiniąja kamarėlėmis. Pertai kairioji kamarėlė gali imti iš dešiniosios kraują, o dešinioji iš kairėsės — gyvybės dvasią. Be to, vidurinė kamarėlė rūpinasi teisingu paskirstymu (IV,10).

Į vidurinę kamarėlę įeina viena iš plaučių kylanti arterija [38]), pripildydama ją oru. Kalbamoji kamarėlė, būdama sujungta su plaučiais ir tokiu būdu dalyvaudama kvėpavimo procese, vėdina joje esančią gyvybės šilimą, idant ši nesudegintų gyvybės dvasios — spiritus vitae (V,II). Be to, gyvybės dvasia ir tiesiog vėdinama plaučių oru, kuris patenka į kairiąją kumarėlę per vieną iš plaučių kylančią ir kalbamon kamarėlėn įeinančią veną[39]). Tuo būdu gyvybės dvasia nuolatos vėdinama. Atvėdintos gyvybės dvasios dalis eina dešiniojon kamarėlėn, kad atgaivintų ten esantį kraują, o likusioji dalis per vieną arteriją siunčiama iš kairiosios kamarėlės visam kūnui atgaivinti (V,II). Nuo jaknų eina dešiniojon kamarėlėn viena vena [40]). Ši vena neša iš jaknų dešiniąjai kamarėlei iš suvirškinto maisto kilusį kraują (t. p.). Tokiu būdu patekęs iš jaknų dešiniojon kamarėlėn kraujas tampa šioj rūpestingai sudirbtas. Po sudirbimo šio kraujo dalis eina kairiojon kamarėlėn gyvybės dvasiai gaivint ir kamarėlei maitint. Likusioji dalis siunčiama per vieną iš tos pačios kamarėlės kylančią veną [41]), aukštutiniai kūno daliai maitint (IV,8 ir V, II). Širdies skylelės, orificia, kuriomis baigiasi ir prasideda širdin įeinančios ir išeinančios gįslos, turi dangtelius (klapanus), kad apsaugotų per daug didelį kraujo ištekėjimą ir įtekėjimą (V,11).

---

[37]) Neuburger, Geschichte der Medizin I, Stuttgart 1906, 249.

[38]) Šiąja arterija esant Alfredas, matyt, suprato vena pulmonalis.

[39]) IV, 8. Matyt, taip pat suprantama vena pulmonalis.

[40]) Čia, matyt, Alfredo suprantama vena cava inferior.

[41]) Alfredas čia, matyt, turi galvoj arteria pulmonalis.

II. Širdies judėjimas.

Širdies judėjimas, pagal Alfredą, yra pirmoji visų organizmo gyvybės funkcijų sąlyga. Be širdies judėjimo gyvybė nesanti galima.

1. Širdies judėjimo rūšys.

Alfredas skiria tris lokalinio judėjimo rūšis: animalinį — motus animalis, gamtinį — m. naturalis ir verčiamą — m. violentus (IX, 22).

Animalinis judėjimas, pasak Alfredo, turi dvi priežastis: skatulį (appetitus, Trieb) ir įžvalgą (intelligentia practica, Einsicht). Judėjimo patraukimą sukelia vaizduoklė (IX, 22: appetitum quidem phantasia inducit).

Kai del širdies judėjimo, tai jo nesukelia nei patraukimas nei įžvelgimas. Del to širdies judėjimas, pasak Alfredo, nėra animalinis (t. p.). Be to, kiekvienas animalinis judėjimas su laiku pailsta. O širdies judėjimas niekada. Tai taip pat rodą jį nesant animalinį (t. p.).

Širdies judėjimas taip pat nėra ir gamtos sukeltas. Nes kiekvienas gamtinis kūnas pats savaime iš prigimties tol nejuda, kol jo nepajudina kokia nors šaligamčio pajėga [42]. O širdis nuolat esti savo jai prigimties paskirtoj vietoj. Taigi, jos judėjimas nėra gamtinis (IX, 22—23).

Dabar lieka ištirt, kiek širdies judėjimas yra verčiamas. Šį judėjimą Alfredas taip pat apibrėžia Aristotelio dvasioj [43]. Verčiamu Alfredas vadina tokį judėjimą, kuris eina nuo išviršinio judėjimo principo, be mažiausio judinamojo daikto prisidėjimo (IX, 23: violentem vero dicimus, cujus exterius est principium, nihil conferente vim passo). Tokiu būdu iš kompaktinės masės susidedanti ir del to iš prigimties nejudanti širdis, Alfredo mokslu, turi būti judinama kokio nors išviršinio principo. Tas principas, pagal Alfredą, yra gyvybės dvasia ir oras. Oro judėjimas eina iš gamtinės priežasties, būtent, iš gyvybės šilumos—color vitalis, kuris skirsto širdy orą ir kraują, pačiai širdžiai laikantis visai pasivai (IX, 23). Taigi, jos judėjimas yra verčiamas — violentus (t. p.).

Širdies judėjimo mechanizme pagal Alfredą dalyvauja tik dvi kamarėlės: vidurinė ir kairioji. Pirmojoj yra oras, o antrojoj—gyvybės dvasia. Šiame judėjime Alfredas skiria du dalyku: oro vidurinėn kamarėlėn įtraukimas bei išėjimas ir gyvybės dvasios iš kairiosios kamarėlės po visą kūną išskirstymas.

Oras įeina ir išeina vidurinėn kamarėlėn viena iš plaučių kylančia arterija (cap. 23), o gyvybės dvasia skirstosi po kūną arterija, kuri kyla iš kairiosios kamarėlės (c. 23). Šių dviejų arterijų skylelės širdin baigiasi dengtukais (klapanais), arba, Alfredo žodžiais tariant, „raumenimis", kurie veikia pasikeisdami ir atvirkščiai vienas kitam. Nes, Alfredo manymu, tuos dengtukus valdo tie patys nervai. Delto ir jų veikimas yra antagonistinis: vienai skylelei atsidarant, antroji užsidaro, vienai įleidžiant, antroji išleidžia ir atvirkščiai (VI, 12).

Šio antagonistinio abiejų skylelių nervų ir dangtelių veikimo priežastis, Alfredo manymu, yra abiejų kamarėlių tūrio kitimas. Gyvybės šilimos nuolat iš plaučių traukiamas oras, perdirbamas (digestio) virsta kvėpavimo garais (vapor), plėčiasi ir ieškosi išėjimo. Čia oro spaudžiami vidurinės kamarėlės dangteliai atsiveria, o kairiosios užsiveria. Ir atvirkščiai; prie-

[42] Plg. Aristot. Phys. VIII, 7, 261, 67.
[43] Phys. VII. 2, 243, a 21.

šingoj fazėj didėjant gyvybės dvasios tūriui (volumen), kurį gyvybės šilumą gamina iš ten patekusio kraujo, atsiveria šios dangteliai, tuo tarpu kai vidurinė kamarėlė užsidaro (VI, 12—13).

2. Širdies judėjimo priežastys.

Alfredas skiria tikslo ir veikimo (causa efficiens) priežastis. Judėjimo tikslas organizme yra gyvybė (VII, 15: finis igitur vita est). Veikimo priežastis, Alfredo supratimu, yra trejopa; pirmoji veikimo priežastis — causa hypotonica; arčiausioji, arba betarpiška, - causa proxima, propria aut coniuncta; ir vidurinė, arba instrumentinė, — causa idmeatica (t. p.). Betarpiška Alfredas vadina tokią priežastį, kuri trunka tol, kol ir veikimas (t. p.: est igitur propria causa, quae donec adest causatum neccesse est, quam coniunctam dicunt). Taip antai, kvėpuojant krūtinė kilnojasi. Kvėpavimas ir yra betarpiška krūtinės kilnojimosi priežastis. — Instrumentinė priežastis, pasak Alfredo, yra ta, kuri susideda iš priemonių ir atsitikimų (t.p.: causa idmeatica in mediis et occasionibus et instrumentis consistit). Ją sudaro maistas ir šilimos priemonės (t. p.: idmeatica vero caloris est fomentum et instrumentum). — Pirmoji priežastis (causa hypotonica) yra ta, kuri palaiko ir tvarko gyvybės šilimą (t. p.: principalis est quod calorum continet et regit). Nes ta šilima nei pati savaimi negali laikytis (hunc vero se ipsum in subjecto conservare impossibile est), nei yra gamtos jėgų palaikoma (neque natura, illa enim ad finem vehemens est). Šią, gyvam organizmui taip reikalingą, šilimą, pagal Alfredą, palaiko savaimingos išorės jėgos.

Kadangi kalbamoji jėga savo veikime niekada nenuilsta ir nesustoja, kadangi jos sukeltas širdies judėjimas ir gaivinąs gyvybės šilumos veikimas eina nuolatinai, del to ji privalanti būt bekūnė substancija. Ta substancija, pagal Alfredą, yra ne kas kita, kaip tik siela (VII, 16 : substantia igitur incorporea).

Tokiu būdu Alfredui aišku, delko siela apsirinko sau būklę ten, kame kūrenasi jos židinys, prie kurio ji privalo būt arti, kaipo prie savo artimiausio veikimo principo (XV, 58: Thalamus cordis sinister est domicilium animae). Todel siela negali palikti savo būklės, nes širdies judėjimas yra nuolatinis, kas būtų negalima be šilumą gaminančio principo (XIII, 20 : continuus est motus cordis, ibi ergo semper est movens. Id autem animam esse, praemissa docuerunt).

Taigi, pagal Alfredą, siela yra pirmoji širdies judėjimo priežastis (causa hypotonica), šiluma ir gyvybės dvasia—artimiausia, arba betarpiška (c propria), o visos priemonės—instrumentinė priežastis (c. idmeatica) (VII, 18).

3. Širdies judėjimas yra visų nuojėgų veiksmo principas.

Pirmasis ir nuolatinis sielos veiksmas, pagal Alfredą, yra gyvybė, kurią sukelia širdies judėjimas (VIII, 18). Taigi, gyvybė yra pirmoji sielos nuojėga, nuo kurios pareina visos kitos gyvio nuojėgos. Nes būtinai reikalinga, idant gyvis pirma gyventų, kad jis galėtų judėti ir justi (VIII,19).

Kadangi gyvybė, kaip minėta, yra pirmoji sielos nuojėga, nuo kurios pareina visos kitos nuojėgos, tai aišku, jog siela yra kartu ir visų kitų nuojėgų, judėjimo bei veikimo, principas. Tai siela atlieka gyvybės šilumos sukelto širdies judėjimo pagalba. Šią sielos funkciją Alfredas išsako šiais žodžiais: Animae enim beneficio primo ipsius administratione participanto

Eo enim animata sunt, quo oblato nullum reliquorum inesse possibile est. Primae enim potentiae, ut appetitus, retentio, digestio, expulsio, animae insunt beneficio (VIII, 19).

Tokiu būdu Alfredas mėgina aiškinti visas gyvio funkcijas širdies judėjimu, kurį gamina sielos gyvybės šiluma. Pati šiluma yra padabojama, juntama, medžiagą judinanti ir keičianti sielos ypatybė, kurios pagalba ji atlieka visokias fizijologines funkcijas: apsivaisinimą, virškinimą ir kraujo keitimą į gyvybės dvasią (VII, 17). Alfredas kovoja su salerniečiais ir montpeliečiais, kurie mano būsią kalbamos funkcijos esančios gaminamos gamtos jėgų (t. p.). Ši nuomonė, pagal Alfredą, neturinti jokio pagrindo, nes, pasak jo, įvairias organizmo gyvybės funkcijas gali atlikt tik bekūnė substancija. O gamta, pasak jo, nėra substancija (t. p.: neque substantia, neque ex se est natura, inest autem semper ut in subjecto).

Taigi visa, ką šiandien vadina fizijologiniais procesais, pasak Alfredo, yra sielos veiksmas. Siela palaiko gyvybės šilumą, judina širdį, gamina bei judina gyvybės dvasią. Siela net virškina maistą, pervirina kraują ir apvaisina [44]). Jis net sako: anima semen in membra, cibum in humores, sanguinem in spiritum permutat (VII, 17).

Tokiu būdu visos gyvio taip psichologinės, taip fizijologinės funkcijos įvyksta, pasak Alfredo, širdies judėjimo pagalba. Taigi, širdies judėjimas yra visų gyvio nuojėgų veikimo pirmasis principas.

III. Dvasia.

Kaip minėta, visas gyvio nuojėgas Alfredas centralizuoja nuolatos širdy esančioj sieloj, manydamas ir pačių nuojėgų pradžią esant taip pat širdy. Del šios nuojėgų širdy centralizacijos kyla Alfredui klausimas, kokiu būdu siela savo nuojėgų pagalba aktualizuojasi atitolintose nuo širdies kūno dalyse. Šiam klausimui išspręst Alfredas mėgina surast ryšį, kyris „tam absone dissidentia in unius eiusdemque essentiae foedus uniret (X, 24). Alfredas mano šį ryšį radęs medijume tarp sielos, kaip dvasinės substancijos, ir medžiagos.

1. Gyvybės dvasios ypatybės.

Šis medijumas nė kiek nesiskirtų nuo sielos, jei jis neturėtų nieko bendra su materijaline gamta. Iš kitos pusės jis nė kiek nesiskirtų ir nuo pasivios medžiaginės gamtos, jei jis pasiduotų jos įstatymams. Tokiu būdu kalbamasai medijumas nėra nei visiškai pojutinis, nei visai medžiaginis.

Kalbamasai medijumas, pasak Alfredo, vienoj pusėj tiek artimai giminingas su nemedžiagine siela, jog gali betarpiškai priimt jos įspūdžius; o iš antros pusės del savo subtilingo medžiagingumo gali prasiskverbt per visą kūną. Šį medijumą Alfredas ir vadina gyvybės dvasia—spiritus vitalis [45]), — kuri kyla širdy iš gyvybės šilumos veikimo (X, 24). Ši Alfredo gyvybės dvasia yra ne kas kita, kaip tik senųjų fizijologų teikiamoji „pneuma". Skirtumas tik tas, kad senieji fizijologai savąja pneuma suprato ne medijumą tarp dvasios ir kūno, bet ore esančą neregimą medžiagą, kuri

---

[44]) Panašiai galvoja ir Stahl'is; žiūr. Driesch, Vitalismus als Geschichte und als Lehre, Leipzig 1905, 30. Pagal Štalį, siela yra taip pat svarbiausias taip kūno kilimo, ka p ir jojo veikimo principas.

[45]) Alfredo gyvybės dvasia savo ypatybėmis labai artima Dryšo «Psychoid'ui»; žiūr. jo Philosophie des Organischen, Leipzig 1921, 357.

kvėpuojant patenką į plaučius, iš plaučių į širdį, o iš širdies gįslomis skirtosi po visą kūną[46]. — Galenas taip pat mano, jog visos psichinės funkcijos priklauso pneumos (t. p. 138). Pasak Galeno, pneuma taip pat yra materijalinis dalykas[47]. Alfredas siek tiek modernizavo tradicinę pneumos sąvoką, mėgindamas padaryt ją kiek tiek panašią į sąvoką krikščionių corpus spirituale. Tačiau ir pagal Alfredą ji nenustoja būvus kūnu, nors ir su savotiškomis eterinėmis ypatybėmis (plg. Barach, 65).

Gyvybės dvasia, pagal Alfredą, yra pirmasis sielos organas—id ergo primum est animae organum (X, 24). Jos pirmoji funkcija yra gyvybė—vita, kurios pagalba ji sukelia visas kitas gyvio nuojėgas (t. p.). Ji būtinai glūdi jau net vaisiuje. Nes sielai reikalingas organas, kurio pagalba ji galėtų valdyt gyvybę ir kitas gyvio nuojėgas (t. p.).

2. Gyvybės dvasios kilimas.

Gyvybės dvasios kilimą Alfredas taip vaizduoja. Kaip minėta, iš jaknų nuolatos teka kraujas į dešiniąją širdies kamarėlę, iš čia po rūpestingiausio apvalymo kraujas teka į kairiąją kamarėlę. Geriausią ir tyriausią šio kraujo dalį siela, šilumos padedama, paverčia į gyvybės dvasią — cuius subtilissimam partem anima subito calore permutat in spiritum (X, 27). Šis kraujo į gyvybės dvasią pavertimas įvyksta taip staiga, jog Alfredas mano tai pasidarant be laiko ir be judėjimo — ex subtillissima et digestiori sanguinis parte sine tempore generatur et motu (XI, 33).

3. Dvasios rūšys.

Netaip kaip Galenas[48] ir kiti Vakarų Europos gydytojai, maniusieji esant trejetą pneumos rūšių, Alfredas skiria tik dvi jos rūšis — spiritus vitalis ir spiritus animalis (X, 27). Ši antroji kylanti iš pirmosios.

Šiedvi dvasios rūšys skiriasi savo funkcijomis. Vitalinė dvasia gamina gyvybę, animalinė eina jutimui ir judėjimui (X, 27: haec vitam operatur, ille sensum et motum). Animalinės dvasios veikimas karts nuo karto nutraukiamas, o vitalinės yra nuolatus. Vitalinės dvasios veikimas yra vientisas, o animalinės — sudėtinis (multifariam partibilis) (X. 28). Vitalinė dvasia veikia gaivindama iradijacijos keliu—iradiando vivificat[49]; jos veiksmą sukelia išvidinė priežastis (XI, 28: et primi quidem opus intrinseca causa movet et perficit). O animalinė dvasia gimdo jutimą ir judėjimą refleksijos keliu (resultatione), kurią sukelia apskritai bet išviršinė priežastis (X.29). Be to, animalinė dvasia veikdama ilsta (defatigatur) ir gali pasiduoti efektams, o vitalinė veikia nuolatos lygiai (t. p.)

Kaip minėta, animalinė dvasia kyla iš vitalinės. Gimusi kairiojoj širdies kamarėlėj vitalinė dvasia eina gįslomis į smagenų pilvelius (ventriculi). Čia ji kuo rūpestingiausiai valoma ir po valymo paverčiama į animalinę dvasią (t. p.). Tokiu būdu kilusi animalinė dvasia, pasak Alfredo, eina vaizduoklei, protui, atminčiai ir judėjimui. Tai ji atlieka refleksijos keliu. Animalinė dvasia nuo smagenų, tarsi atsimušę nuo veidrodžio paviršiaus spin-

46) Plg. Meyer-Steineg u. Sudhoff, Geschichte der Medizin, Jena 1921, 31.
47) Galen. codex aul. vindob. Nr. 113, F. 84 b.
48) Meyer-Steineg u. Sudhoff, 138.
49) Iradijacija (irradiatio), Alfredo supratimu, yra smarkus, žaibo greitumu animalinės dvasios po kūną išsiskirstymas.

duliai, reflektingai skirstosi nervais po visą kūną, tokiu būdu keldama jutimą [50]) ir judėjimą (X, 29).

4. Smagenos — dvasinio veikimo centras.

Kai del smag enų ir nervų sistemos, tai reikia pastebėt, jog Alfredas kiek tiek prisiartino pri e teisingo jų tikrosios funkcijos supratimo. Alfredo nuopelnas yra tas, jog jis aiškiai pabrėžė centrinę smagenų svarbą dvasiniam gyvenimui. Pagal Alfredą, smagenos yra organas, kurio specijalinė už duotis yra jam gislomis atsiųstąją pneumatinę medžiagą paverst į animalinę dvasią. Jam smagenos yra visame organizme tikslingiausias ir tobūliausias aparatas, kuriuo širdy esanti siela naudojasi savo nuojėgoms aktualizuoti. Tik būdamos sielos priemone smagėnos gali atlikti tai, ką jos atlieka (plg. Barach, 29).

IV. Embrijologinės Alfredo pažiūros.

Savo rašte „De motu cordis“ Alfredas palietė ir žmogaus raidos istoriją. Jo pažiūros šiuo klausimu neišeina iš to metų embrijologinių pažiūrų rėmų.

Pirmoji žmogaus kilimo sąlyga—tai apsivaisinimas, susijungiant vyro ir moters spermoms (sėkloms). Spermos, pirmoji būsimojo gyvio medžiaga, būtinai privalančios būt gyvybės dvasios pernyktos (XII, 38: sperma igitur, cum futurae generatiomis sit materia, hoc spiritu regi necessitas expostulat). Gyvybės dvasia spermose laikosi visai pasivai gimtojo garo (vapor ingenitus) pavidale. Tiktai po apsivaisinimo, kurio metu Dievas įkvepia (įleidžia) į vaisių sielą, gyvybės dvasia tampa aktiva, gaivina vaisių ir sielos veikimu varo embrijono raidą (XII, 42).

Tokiu būdu, pagal Alfredą, embrijonas nuo pat prasidėjimo yra apdovanotas siela (XIII, 47: a generatione animatum est embrio). Savo raidos pradžioje embrijonas netur nei jutimo, nei kurį laiką judėjimo; šiuo metu gyvybė (animalitas) jame yra tik potencingai XIII, 43: neque animal actu est, sed potentia); ir jis yra tik organinės lyties energija [51]), kuris savo veikimą pradeda jau prasidėjimo momente (t. p.).

Pasak Alfredo, taip vaisiaus prasidėjimui, taip jo raidai reikalinga tinkama vieta (XII, 38.) Šiam tikslui, jo manymu, geriausiai tinka viduriai (uterus), kurie tur reikalingą vidutinišką šiltą temperatūrą, plečiasi ir yra aprūpinti maistu (XII, 39: matrix vero temperate calida et humida, tensilis huic officio maxime congruebat).

Antrasis svarbus embrijono raidos faktorius tai maistas. Alfredas drauge su Galenu [52]) mano, jog reikalingą embrijono augimui maistą suteikia menstruacinis kraujas (XII, 39: admixto igitur in utero semine menstruus sanguis descendens alimentum fit embryonis). Maitinimo funkciją atliekanti gyvybės (vitalinė) dvasia; jis savo rėžtu priklauso sielos (XIII. 43) Nes pradas, kaip minėta, būtinai tur būt apdovanotas siela ir gyventi (t. p.: animari necesse est et vivere). Tačiau embrijono gyvavimas viduriuose yra vyriau-

[50]) Apie jutimų kilimą panašiai galvoja Dekartas (Les passions de l'ame I, 10) Malebranche'as (Recherches de la vérité, 1675, III, 22. I, 12). Fr. Bakonas (plg. Klemm, Geschichte der Psychologie, 36).

[51]) Plg. Aristot. De gen. animal. 736 a 32 736 b 1, 736 b. 8 t.t.

[52]) Žiūr. Neuburger, Geschichte der Medizin, I B. Stuttgart 1916, 380.

siai vegetabilinis. Jo animalybė yra tik potencijali, nes jai dar trūksta organų (t. p.: desunt enim animalitati organa). Siuo metu siela aktualizuoja tik vegetativius organus, kurie eina embrijonui maitint (t. p.).

Jautimo nuojėga pradeda veikt tik visai išriedėjus organams, būtent, prasidėjus vitalinės dvasios kitimui į animalinę, kurios priklauso jutimo nuojėga (XIII, 46—47). Pats kitimas prasideda visai išriedėjus smagenoms. Visai išriedėjus embrijono organams ir ėmus veikt jutimo nuojėgai, embrijonui kyla reikalo kvėpuot. Tuo kart viduriai jam per siauri. Del to jis mėgina ieškot sau laisvo ir tyro oro. Verčiamo judėjimo varomas jis stengiasi išsivaduot iš vidurių, nes juose palikdamas jis užtrokštų. Taigi, embrijonas stengiasi gimti (XIII, 46). Pats gimimas įvyksta septintą ar devintą mėnesį. Kūdikis gema septintą mėnesį, jei jis buvo pradėtas mėnulio įtakoj. Bet jei jo pradėjimui darė įtakos Jupiteris arba Saturnas, tuo kart jis gema devintą mėnesį (t. p.).

V. Alfredo mokslas kaip vitalizmas.

Nesuklysim Alfredo gyvybės teoriją pavadindami vitalizmu, ką ir Heauréau su pagrindu padarė[53]). Jo pažiūros šiuo klausimu maža kuo skiriasi nuo Aristotelio. Skirtumas tarp juodviejų tas, kad Alfredas kitaip supranta sielą, kaip gyvybės principą; būtent, pasak Alfredo, gyvybė yra svarbiausia sielos nuojėga, kurios priklauso visos kitos ir kuri sielos yra aktualizuojama gyvybės dvasios pagalba (X, 24). Tokiu būdu siela, pagal Alfredą, esanti vientisa, nedaloma substancija, turi dar, pasak jo, ypatingą gyvybės jėgą. O pagal Aristotelį, gyvybė yra tiesioginė, be jokios nuojėgos tarpininkavimo sielos funkcija, kuri tuo pačiu laiku — viduramžių žodžiais tariant — kaipo anima vegetativa yra taip pat ir gyvybės jėga[54]).

Alfredas savo veikale „De motu cordis" po Aristotelio teikia pirmąją naują sistemingą mokslinę vitalistinę gyvybės teoriją, kas ir yra jo istorinis nuopelnas. Alfredas savo teorijoj išreiškė tai, kas paskesniųjų amžių net iki pat mūsų laikų buvo istorinės filosofijos raidos uždavinys.

Vėlesniųjų amžių vitalistinė gyvybės teorija skiriasi į senąjį ir naująjį vitalizmą. Iš senesniųjų vitalistų daugiausiai žinomi G. K. Stahl'is (1660—1754) Vokioj ir Fr. Bichat'as (1771 —1802) Prancūzijoj[55]). Tačiau, pasak Barach'o (t. p. 62 — 63), nei Štaliui nei Bišatui nepavyko vitalistinį principą apibrėžt griežčiau arba išplėst jį plačiau, kaip Alfredo. Pažymėtina, jog Alfredas palietė net žinomą Bišato intermitacijos dėsnį, kuriuo mūsų animalinis gyvenimas yra intermituojantis, o organinis yra nuolatus.

Iš šių laikų neovitalistų sistemingiausiai savo biologines pažiūras išdėstė J. Reinkė ir H. Dryšas[56]). Ypatingai Dryšo pažiūros į gyvybės jėgą, „Psychoid'ą[57]) turi daug bendra su Alfredo pažiūromis, kas aukščiau jau buvo mūsų pabrėžta.

---

[53]) Mémoire sur deux écrits... Paris 1876, 14.
[54]) De anima II, 413b 7 tt; III, 414a, 31 tt.
[55]) Plačiau žiūr. Schwertschlager, Philosophie der Natur (Philos. Handb. IV), München 1921, 129.
[56]) Plg. Schwertschlager t. p. 130.
[57]) Driesch, Philosophie des Organischen, Leipzig 1921, 357.

Ir šiandien dar nėra galutinai išspręstas gyvybės principo klausimas [58]), kurį spręst mėgino ir Alfredas savo rašte „De motu cordis". Del to kalbamasis raštas yra vienas iš seniausių gamtinių pažiūrų dokumentų, kurios dar ir šiandien nenustojo savo vertės. Jis mums yra juo svarbesnis, nes teikia naują įrodymą, jog visais laikais ir kiekvienoje empirinio tyrinėjimo stadijoj vitalizmas yra nuolat atsikartojanti tipinga pažiūra, daranti žmogui suprantamą vieną iš didžiausių pasaulio paslapčių, būtent, gyvybės kilimą (plg. Barach, 63).

* * *

Pabaigėme nagrinėję taip psichologines, taip fizijologines Alfredo pažiūras. Aukščiau išreikštas mintis sutraukdami krūvon, galime pasakyt, jog Alfredas pridera prie tų Viduramžių galvotojų, kurie nėra teologiškai orijentuoti, bet kurie vaiko grynai filosofinius tikslus graikų ir arabų filosofijos bei medicinos įtakoj. Savo filosofinėmis pažiūromis, kame Alfredas mezga neoplatonišką metafiziką su Aristotelio psichologija ir Aristotelio bei Galeno fizijologija, jis pradeda naują scholastikoj judėjimą, kuris veda į vadinamąją didžiosios scholastikos gadynę. Kiek galima spėt iš šio Alfredo rašto kilimo laiko [59]) ir jame išplėtotų minčių būdo, Alfredas pridera į pirmąjį šio naujo judėjimo perijodą, kuriame autoritetu buvo „Liber de causis" ir iš dalies jau Avicena, o ne į vėlybesnį, buvusį averojizmo įtakoj. Šioj pakraipoj Alfredo pažiūros pasižymi karakteringu savotiškumu, tačiau nei kiek nenukrypdamos nuo visuotinų pakraipos linijų [60]).

A. Gylys.

---

58) To klausimo sprendimo apžvalgą nuo senovės iki mūsų laikų žiūr. straipsnį „Iš materijalizmo ir idealizmo santykių bijologijos istorijoj" šio žurnalo I-II (1921/1922) 178—192. Red.

59) Baeumker'is (Die Stellung des Alfred etc. 63 — 64) sako jį buvus parašytą ne anksčiau ir nevėliau kaip 1215 m.

60) Plg. Baeumker, t. p. 62 — 64.

Dantės pozicija į filosofiją *).

Visas kultūringas pasaulis jau senai nupynė Dantei poeto vainiką, kurį jis pats sau pasiskyrė vienoj elegingoj, bet išdidžioj Paradiso vietoj (XXV, 1 – 9). Komedijos autoriui, „dainiui šv. giesmės, kuriai ranką uždėjo dangus ir žemė“ (t. p. 1—3), lemta nemirtingumas visais laikais.

Toj garbėj, kurioj jau nuo šešeto šimtmečių spindi Dantės poeto paveikslas, per daug pateko į šešėlį kita šios nepaprastos asmenybės pusė: turiu galvoj Dantės filosofinį ir mokslinį darbą.

Dantė yra netik poetas ir menininkas. Jis taip pat gamtininkas ir filosofas: gamtininkas kaip Getė ir filosofas daugiau kaip Getė.

Dantė, rods, buvo įsisąmoninęs savo poetinio darbo dydį (Inf. IV, 100—102; Parad. XXV, 1 – 9). Bet tiek pat jis jautėsi ir kaip filosofas. Viename interesingame laiške, rasi iš 1315 metų, teisėtu išdidumu jis vadina save virum philosophiae domesticum, su filosofija iš namų apsityrusiu vyru, filosofijos namų draugu. Gali sau šis laiškas[1]) būt autentingas ar ne, vis delto tikra, jog per Dantės veikalus eina plati ir gili filosofijos ir gamtos mokslo srovė. Poeto raštuose negali žingsnio žengt neužsidūręs ant filosofo ir gamtininko.

Kiekvienas filosofas tur būt pažįstamas iš jo veikalų. O šiuos vėl tenka pažint ir spręst iš to kultūros ir problemų sąryšio, iš kurio jie kilę. Šitai galioja ir Dantei bei jo filosofijai. Norėdami pažinti Dantę filosofą, turim nusikreipt į viduramžių didmetį, į 13-jį šimtmetį, kuomet krikščioniškų Vakarų mokslas del milžiniško graikų ir arabų pasaulio žinijos antplūdžio į Vakarų mokslo centrus ir mokyklas taip pakilo, jog šis laikotarpis stovi vienų vienas viduramžių dvasios istorijoj, renesancas prieš renesancą.

Didelis pasisavinimo, išlyginimo ir sisteminimo judėjimas, verčiant iš arabų ir graikų kalbų sužinotą naują medžiagą, jau buvo pasiekęs savo aukščiausio punkto, arba, gal būt, jau buvo jį peržengęs tada, kai jaunas Dantė pradėjo interesuotis filosofija ir filosofine literatūra, kad šiai savo viešpatei palikt ištikimu visą gyvenimą. Vargu esti kuri įžymesnė to meto filosofijos problema, kurios Dantė nebūtų lietęs savo gyvenimo bėgy, kuriai jis nebūt kreipęs savo dėmesio. Ir net pro sukčiausius viduramžių mokyklų klausimus poetas nepraėjo nepasidabodamas. Nekartą jis energingai stoja prieš mokyklinius įpročius ir palinkimą vaidytis del dalykų, kurių žmogaus protui juk nelemta išspręst.

Šiame straipsny tariamasi panagrinėt Dantės santykiai su filosofja, ir, būtent, pirmiausiai jo filisofinė raida (evoliucija), atsirėmus veikalais, ku-

---

*) Žinomo viduramžių filosofijos istorininko prof. M. Baumgartnerio paskaita Gerės Draugijos susirinkime, įdėta paskiau ir tos Draugijos raštuose (Zweite Vereinsschrift der Görres-Gesellschaft 1921. Köln 1921). Literatūra gale pradėta sulietuvintojo. Pr. D.

[1]) G. A. Scartazzini, Dante-Handbuch. Einführung in das Studium des Lebens und der Schriften Dante Alighieris, Leipzig 1892, 353 – 351 p. šį laišką pareiškė esant neautentingą; taip pat Fr. X. Kraus, Dante. Sein Leben und sein Werk, sein Verhältnis zur Kunst und zur Politik, Berlin 1888, 317 p.

riuose dokumentuojama jo filisofinis iškilimas. Paskui galėtų eit apžvalga autorių ir šaltinių, padariusių Dantės galvojimui įtakos ir jį apsprendusių.

I. Dantės filosofinė raida (evoliucija) ir veikalai.

Visi apgailestauja, kad tiek maža žinom apie Dantės lavinimosi eigą. Tuo tarpu juk pats poetas nepaliko mūsų nežinioj apie didžiąsias atmainas jo nulemiančiais įvykiais turtingame gyvenime.

Pirmas didis jauno Dantės pergyvenimas buvo jo meilė Beatričei. Eilė nuostabiai švelnių meilės dainų išplaukia iš jo dainavimui gausiai palinkusios sielos. Tik staiga, kaip griausmas iš giedro dangaus, užgauna jį netekimas mylimosios 1290 m. birželio m. 9 d. [2]). Neišmatuojamas liūdesis pradžioj palaužia jo darbo pajėgas. Bet greitai jis ieškojo ir rado paguodos ir pagydymo studijose. Kaip kadaise didis Augustinas buvo atvestas į filosofiją skaitydamas Cicerono Hortenzijų, taip ir Dantė, skaitydamas Boetijaus Consolatio philosophiae ir Cicerono raštą De amicitia.

Pats poetas šitaip nusako apie šį antrą didelį pakrypimą savo gyvenime (Conv. II, 13) [3]): „Ir aš pradėjau skaityt tas daugelio nežinomas Boetijaus knygas, kuriomis jis raminosi kalėjime ir ištrėmime. Prie to aš patyriau, jog panašias knygas buvo parašęs Tulijus, kuriose jis, kalbėdamas apie draugystę, rašo paguodos žodžius Lelijui, puikiam vyrui, netekusiam nuo mirtes savo draugo Scipijono. Aš pradėjau skaityt taip pat ir šias“. Pradžioje Dantei sunkiai vyko suprast abudu veikalu, bet turėtosios gramatikos žinios ir kai kurie jo paties gabumai pagaliau suteikė jam kuklių pasisekimų. Betgi didžiausias dalykas buvo tai, kad jis rado ne tik vaistų savo ašaroms, bet autorių, mokslų ir knygų vardus, trumpai sakant, rado kelią į mokslą ir filosofiją ir priėjo prie įsitikinimo, jog filosofija, šių rašytojų, mokslų ir knygų viešpatė, turi būt gana aukštas dalykas.

Šis brangus autobijografijos gabalėlis iš Convivio II, 13 aiškiai mums rodo, jog jaunas Dantė iki 25 metų amžiaus tik maža buvo užsiėmęs mokslu ir dar mažiau filosofija. Visas jo galvojimas ir jausmai buvo pranykę meilės poezijoj, „saldžiame naujame stiliuj“, ir jo jaunystės išlavinimo laipsnis, rodos, nebus siekęs aukščiau trivijaus ir kiek kvadrivijaus.

O tačiau šio jauno florentiečio krūtinėj snūduriavo nesuvaldomas, beveik faustiškas varžtas į žinią ir tiesą, kuris, kartą išbudintas, suliepsnojo šviesia ugnim. Savo žinijos troškuliui nuramint, Dantė leidosi į religininkų mokyklas ir į filosofų disputacijas (Conv. II, 13: nelle scuole dei religiosi e alle disputazioni de' filosofanti), t. y., jis studijavo dvasinius ir pasaulinius mokslus, teologiją ir filosofiją, lankė pranciškonų ir domininkonų ordenų mokyklas Florencijoj ir įstojo į būrius, kurie užsiiminėjo pasauliniu mokslu, gamtotyra ir filosofija. Trisdešimts mėnesių jis buvo užgulęs ant šių studijų tokiu umaru, jog prisivarė sau rimtą akių ligą (Conv. III, 9).

Šiam laikui įsigilinimo į mokslo darbą atitenka pirmasis Dantės prozinis raštas, Vita nuova, Naujas Gyvenimas, „pilnas karščio ir aistros veikalas“ (Conv. I, 1) [4]). Šios iš visų viduramžių labjausiai žavinčios ir asme-

---

[2]) Dantės ir Beatričės santykių problema plačiau gvildenama „Naujojoj Vaidilutėj“. Pr. D.

[3]) Dantes Gastmahl, übersetzt und erklärt mit einer Einführung von Dr. Constantin Sauter, Freburg i. B. 1911, 179 p.

[4]) Karl Federn, Das Neue Leben des Dante Alighieri übersetzt und durch eine Studie über Beatriče eingeleitet, Halle a. S. 1897. Richard Zoozmann, Dantes poetische Werke. Neu übertragen und mit Originaltext versehen. Mit Einführungen und Anmerkungen von C. Sauter, Freiburg i. B. 1912.

ningiausios knygelės, kuriose Boetijaus Consolatio philosophiae pavyzdžiu poezijos skyreliai, t, y., įvairiu laiku (1283—1292 m.) parašytos meilės dainelės (sonetai, kanconai ir viena balada) pasikeičia su aiškinančiais arba komentuojančiais prozos tekstais, šių dienų pavidalu rasi bus sustatytos tarp 1292—1294 m.[5]). Tai yra „atsiminimų knygos“ (Vita nuova, c. 1), autobijografija, kurioje maišosi tiesa ir poezijos pramanymai, meningai apšviesta Dantės jaunystės meilės ir jaunystės poezijos istorija. Čia randami pirmieji literatinių, gamtinių ir filosofinių Dantės studijų įrodymai. Interpretuodamas savo meilės dainas autorius jau panaudoja eilę astronominių žinių. Įsakmiai paminimas astronomas Ptolomejus ir jo mokslas apie devyneriopą dangų (c. 30); toliau, mintingai įvedamas fizijologinis mokslas apie spiritus animales, gyvybės dvasias, jų skyrimą į spirito della vita, animale bei naturale ir jų įvairią kūne lokalizaciją (c. 2)[6]). Taip pat jau cituojami Aristotelis ir jo metafizika, ir operuojama su substancijos ir akcidencijos sąvokomis (c. 25, c. 42).

Bet ne taip greit, kaip reikėtų tikėtis, pasiekia Dantė filosofinio subrendimo aukštumą. Priešingų apystovų, klaidžiojimų ir sumišimų eilė— tai būta dorinių, ne intelektinių arba religinių defektų—, apie kuriuos mums teikia žinių pirmoji Inferno giesmė ir baudžiamosios Beatričės kalbos baigiamose Purgatorio giesmėse (XXX, 106—145; XXXI, 1—69) stipriai arba visiškai kliudė pradžioj tokius sparčius poeto žingsnius keliu į mokslą ir filosofiją. Pagaliau jo kišimasis į Florencijos politiką nuo 1295 ar 1296 m. 1302 m. sausio ar vasario mėnesį pasibaigė katastrofa, trečiuoju nulemiančiu pakrypimu jo gyvenime, ištrėmimu iš mylimos Florencijos, kurios jam daugiau nebuvo lemta matyt.

Beveik dvidešimts metų turėjo Dantė patirti, „kaip karti svetima duona ir kaip sunku užlipt ir nulipt svetimais laiptais“ (Parad. XVII, 58—60). Betgi didžiuose žmonėse nelaimė atskleidžia jų vidingiausią ir giliausią branduolį. Pataikęs į Dantę žiaurus likimas pakreipė jį susirast save patį ir savo, kaip galvotojo ir poeto, pašaukimą. Aistringu umaru jis dabar įsigilino į mokslo darbą, į poetų, filosofų, gamtos mokslo veikalų skaitymą. Jis pats rašo apie šį laiką, jog jis raičiojęs poetų ir kitų rašytojų tomus, kuriuose pasaulis aprašytas apskritai ir pavieniui (De vulgari eloquentia I, 6). Trumpai sakant, po 1302 m. Dantė ištrėmime Veronoj, Bolonijoj, Paduvoj ir kitose vietose išplėtojo platų mokslingą darbą. Prie to jis nesitenkino tiktai knygas skaityti, bet, keliaudamas per visos Italijos miestus ir kaimus, per kuriuos jis traukė „kaip pilgrimas, net kaip elgeta“ (Conv. I, 3), jis pasirodė aštraus žvilgio gamtos ir žmonių pasaulio stebėtoju. Ar šiais kelionių metais, apie 1308 m. ir tuoj po jų, kaip Kraus'as[7]), Sauter'is ir kiti mano, jis buvo taip pat Prancūzijoj ir Paryžiuj, man išrodo labai abejotina. Ką tik cituota Convivio vieta (I, 3) tokį manymą tiesiog atmeta. Dantė čia pasakoja, jog jis

[5]) Pasak Fr. X. Kraus'o, k. v. 208 — 210 p., galutina redakcija šių dienų Vita nuova atlikta tiktai paskutiniaisiais metais prieš 1300. Man betgi šis terminas išrodo per vėlybas, kadangi pats Dantė vienoj Convivio vietoj (II, 13) Vita nuova suriša su savo pirmųjų studijų metu. M. B.

[6]) Dantės paimta pažiūra apie spiritus animales randasi toli iki scholastikos didmečio vartotame Alchero Klerviečio (Clairvaux) (2-joj XII šimtmečio pusėj) psichologijos kompendijume De spiritu et anima.

[7]) Fr. X. Kraus, k. v. 66 p. C. Sauter, k. v. 55 p. Neigiamai laikosi ir A. Farinelli, Dante e la Francia, Milano 1908.

nuo savo ištrėmimo laiko iki Convivio sustatymo yra apkeliavęs beveik visus kraštus, kur skamba italų kalba. Jei jis būtų buvęs taip pat Prancūzijoj ir Paryžiuj, tai tikrai nebūtų praleidęs to nenurodęs kalbamoj vietoj, kame jis taip aistringai skundžiasi del savo ištrėmimo, savo neturto ir savo skaudaus likimo.

Kurios rūšies buvo Dantės studijos šiuo metu, į kurią sritį jos vyriausiai buvo nukreiptos, duoda aiškiai pažint abu raštai, galimi laikyt jo šių mokslo metų vaisium, tai, būtent, Convivio ir De vulgari eloquentia.

Convivio (Convito), Puota, kilo 1308—1310 m. [8]), kai vyriškumo amžis Dantei jau buvo prašvilpęs, t. y., maždaug 45-ais jo amžiaus metais (Conv. I, 1). Vardu jis atmena Platono Puotą (Symposion). Tuo tarpu tarp abiejų nėra nei istorinio nei faktinio sąryšio. Platono Symposijonas lytim ir turiniu Dantei paliko visai nežinomas. Jis pats nori surengt puotą, kurioje, kaip valgiai, serviruojami kanconai, kalbą tai apie meilę, tai apie dorybę,, ir kur, kaip duona, patiekiamas mokslinis ir filosofinis komentorius (Conv. I 1). Taip kaip tą raštą mes šiandien turime, jis dėsto komentorių trims kanconams— buvo numatytas keturiolikai kanconų. Kas jaučiasi atstumtas keisto mišinio poezijų ir jas aiškinančio filosofinio komentoriaus, tas teatmenie, jog, šalia sentencijų knygų ir Summos, komentorius buvo vyriausia viduramžių literatūros lytis. Taip, antai, rašė teologinius komentorius Lombardiečio sentencijoms, filosofinius komentorius Aristotelio raštams ir knygoms Liber de causis. Taigi, Dantė tik laikosi savo meto papročių, savo filosofiją dėstydamas komentoriaus lytim, kaip kad panašiu drabužiu jis buvo apvilkęs jau ir Vita nuova.

Convivio parašytas ugnim žėrinčio ūpingumo filosofijai ir mokslui. Nuotolis ir pažanga, lyginant su Vita nuova, milžiniškas. Su nuostaba pastebi, kaip giliai Dantė yra įsilaužęs į gadynės filosofiją ir gamtos mokslą ir kaip jis nori užimt savaimingą poziciją del jų įvairių srovių ir problemų. Visiškai įvaliodamas medžiagą jis plėtoja savo pažiūras astronomijoj ir kosmologijoj, fizikoj ir metafizikoj, psichologijoj, etikoj ir politikoj, nors jis dar nesugeba visas problemas įveikt ir ne visus klausimus buvo pergalvojęs iki galo, kaip tai pasitaiko sunkiose problemose, pav., ar elementų materia prima esanti Dievo galvota, t. y., ar jai atatinka idėja Dievo galvojime (Conv. IV, 1: io mirava e cercava, se la prima materia degli elementi era da Dio intesa). Convivio tur pagrindinius bruožus jo pasaulėžiūros ir gyvenimožiūros, kurios jis paskui nebepameta, bet tik toliau plėtoja ir aiškiau iškelia aikštėn. Convivio filosofija didumoj yra taip pat Komedijos filosofija, nors Dantė paskiau kai kuriuose šalutiniuose punktuose ir įnešė pataisų. Tarp abiejų nėra spragos ir priešingumo, kaip K. Witte [9]) ir Hugas Delff'as [10]) klaidingai manė [11]). Todel Convivio tur vargu perkainuojamos reikšmės filosofiniams ir gamtiniams Komedijoms skyriams suprast ir išaiškint.

---

[8]) C. Sauter, k. v. 57—59; 98—100 p. sutraukti Convivio išleidimai, vertimai ir svarbiausia literatūra.

[9]) Karl Witte, Dante-Forschungen, I Bd., Halle-Heilbronn 1868.

[10]) Hugo Delff., Ueber das Verhältniss des „Gastmahl" zur „Göttlichen Komödie" und über die Bildungsepochen Dantes, Jahrb. der deutschen Dante - Gesellschaft, 3. Bd., Leipzig 1871, 59 — 77 p.

[11]) Žiūrėk C. Sauter, k. v. 91 — 94 p. ir Fr. Hettinger, Dantes Geistesgang, Köln 1888.

Artimi santykiai tarp šiedviejų veikalų betgi labai aiškūs dar ir kitu žvilgiu. Convivio, būtent, parašytas ne lotyniškai, ne mokslininkų kalba, bet itališkai, liaudies kalba, kaip ir Komedija. Jis tur aiškios tendencijos paskleist liaudyje savo gadynės filosofiją ir mokslą. Savam populiarizacijos uolume Dantė netgi svajoja apie milžiniškus padarinius. Jis mano, Convivio bus miežinė duona, kuria pasisotins tūkstančiai, nauja šviesa, nauja saulė, apšviesianti sėdinčius tamsoj ir šešėlyje (Conv. I, 15). Tačiau jis apsigavo. Vaidmenį, kurį jis skyrė Puotai, galėjo suvaidint tik jo Komedija.

Neužilgo po Convivio turi būt sustatytas raštas De vulgari eloquentia. Nes jis aiškiai užsibrėžtas ir iš dalies eskizuotas jau Conv. I, 5. Iš to išeina, kad greta Dantės filosofinių ir gamtos mokslo studijų ėjo ir jo lingvistiniai bei literatiniai tyrinėjimai, kurių daviniu jis išdėstė kalbamajame rašte. Jis gvildena klausimą apie kalbos kilmę, apie žmonijos prokalbę, apie kalbų sumaišymą, apie kalbų skirtumus ir kalbų šeimas Europoj. Ypač interesingi tyrimai apie nuolatinį gyvųjų kalbų kilojimąsi ir kitimą, netaip kaip negyvos kalbos, toliau, protavimai apie įvairius italų dijalektus ir „illustre volgare", kaip ir apie italų poezijos lytis. Veikalas, kuris sujungia kalbos filosofiją, dijalektų tyrimą ir poeziją, nesulaikė užbaigimo, kaip ir Convivio. Iš keturių planuotų knygų parašytos tiktai dvi.

Klausiant, kodel abu kalbamu veikalu liko nebaigtu, yra tik vienas atsakymas, būtent, kad priešais subrendusią Dantės dvasią dabar milžino didumu iškilo tikrasis jo genijaus uždavinys, atlikimas baisiai didelio plano, kurio švelnius bruožus jis jau regėjo Naujo Gyvenimo viename devyniolikto skyriaus kancone bei nuostabioj paskutinio (c. 43) skyriaus vizijoj, ir kurį jis niekada nebuvo pametęs iš savo sielos. Kad sustatant antrąjį Convivio traktatą iš tikrųjų Dantė buvo gyvai užsiėmęs Beatričės medžiaga, rodo ši įstabi vieta (II, 9): «Tenai (t. y., išprotavimuose apie sielos nemirtingumą) kartu bus graži pabaiga mano kalboj apie tąją gyvąją, palaimintą Beatričę, apie kurią aš šiosė knygose neketinu daugiau kalbėt».

Savo filosofinėmis, gamtos mokslo ir literatūros studijomis poetas galėjo dabar jaustis tikrai prisirengęs rimtai pradėt veikalą, į kurį stūmė jį jo sielos gelmės. Visa, ką jis iki šiol buvo dirbęs ir atlikęs, buvo tik prirengiamasis darbas ir prologas dideliam Komedijos žygiui antrąjį dešimtmetį (1310-1321). Tiktai dabar turi būt atkeltas gilesnis ir pagrindingesnis užsiėmimas teologija; nes jo raštuos lig šiol teologijos mokslo nedaug justi.

Commedia netik kaip poezija ir meno kurinys pridera prie nuostabiausių ir išdidžiausių viso viduramžio atliktų darbų, bet taip pat jau ir savo turiniu. Ji kaip visai lygaus aukščio stoja prie šalies į dangų kylančių katedrų, kaip ir baisiai didelių filosofinių teologinių tos gadynės Summų. Joje vyrauja tie patys dėsniai, kurie sukūrė pirmąsias: beveik begalinės medžiagos masės įvaliojimas bei išplėtojimas ir daugumos bei įvairybės į vienybę ir atbaigimą surišimas. Suvereningu meningumu moka Dantė suformint įvairiopiausios medžiagos nelanksčią masę, suteikt jai pavidalą ir įliet į maloniai skambančius tercinus [12].

[12]) Iš „Komedijos" teksto išleidimų paminėsime: La Divina Commedia di Dante Alighieri da G. A. Scartazzini, Editione Minore, Milano 1893. Toliau Tutte le opere di Dante Alighieri dal Dr E. Moore. Con Indice dei nomi propri e delle cose notabili compilato dal Dr. Paget Toynbee. Terza edizione. Oxford 1904 (Oksfordo Dantė).

Taip tat poema sacro (Parad. XXV, 1) stovi priešais stebėtoją, iškilusi vienumos dydyje. „Šventoji poema“ yra neatskiriamon vienumon suaugusi filosofija ir teologija, žinojimas ir tikėjimas. Ji yra astronomija ir kosmologija, kosmografija ir geografija; ji yra fizika ir metafizika; ji yra psichologija, etika ir politika. Bet jos namuose sujungtos ne tik griežtai filosofinės disciplinos. Jos pastogėj taip pat gyvena archeologija ir mitologija, istorija ir istorijos filosofija, pasaulinė ir bažnytinė istorija, popiežių ir ciesorių istorija.

Komedijoj yra aukščiausias Dantės darbų punktas, kaip poeto, taip ir kaip filosofo. Pro kitus veikalus aš dabar galiu greit pračiuožt. Ypatingai interesingas raštas „Apie monarchiją“ (De Monarchia) [13]), kuriame Dantė išdėstė savo kultūros idealą ir savo politinį testamentą. Jau Convivio IV, 4 ir 5 randasi savotiškų politinių idėjų metmens, kurios paskui „Monarchijoje“ toliau išvestos, papildytos ir pagrįstos puikia dedukcija. Čia kalba idėjų ir Bažnyčios politikos, istorijos ir kultūros filosofas. „Monarchija“ tai logikos atžvilgiu geriausiai nudirbtas Dantės prozinis veikalas. Jis nuostabiai moka vartot silogizmo metodą, ir silogizmų virtinės plaukia iš po jo plunksnos taip pat lengvai, kaip „Komedijos“ tercinai. Klasiniu ramumu plečiasi prieš įtempto skaitytojo akis svarios kosmopolitinės mintys apie pasaulio kultūrą, pasaulio taiką, pasaulio valstybę ir pasaulio ciesorybę. Lyties ir turinio motyvai „Monarchijos“ parašymą nustumia į paskutinius jo gyvenimo metus. Reikės nesiginčijant sutikt su Kraus'u ir Sauter'u, kuriuodu jos sustatymo laiką nukelia į 1307 — 1318 m. ir jai kilti progą mato buvus popiežiaus Jono XXII bulę iš 1317 m. kovo m. 31 d. prieš Liudviką Bavarą[14]).

Iš Dantės laiškų paimsime tik filosofiniu atžvilgiu svarbiausią; toks yra ilgas laiškas į Can Grande della Scalą, rašytas 1317/18 m.; jame Dantė savo draugui ir galingam Veronos valdovui pranešė Paradiso dalį. Raštas yra kupinas Dantės neoplatoniškos arabų filosofijos, teikia žinių apie „Komedijos“ lytį, tikslą ir prasmę ir turi pirmosios Paradiso giesmės exposé. Jo autentingumas betgi labai ginčijamas. Pasak Kraus'o (k. v. 317 p.), čia esama kompozicijos iš seniausių komentatorių ir taip pat iš Dantės išsitarimų „Puotoje“ ir „Monarchijoje“. Tačiau nesugriaujamų argumentų prieš autentingumą nėra, kaip įtikinamai rodo platūs E. Mooro išdėstymai[15]).

Kaip del laiško į Can Grandę, taip kritika abejoja autentingumu ir filosofijos bei gamtos mokslo atžvilgiu interesingo rašto: Quaestio de aqua et terra. Paskiausiu laiku betgi E. Moore[16]) gerais motyvais stojo už Dantės autorių. Šis raštas tai nuogulos disputacijos, kurią poetas laikė prieš Veronos kunigiją, susirinkusią šv. Elenos bažnyčioj 1320 m. sausio m. 20 d., taigi už pusantrų metų prieš savo mirtį. Jei studija autentinga — ir aš nežinau jokių būtinų motyvų prieš autentingumą, — tai iš jos matome, jog

[13]) Dantes Monarchie. Ueberzetzt und erklärt mit einer Einführung von Dr. C. Sauter, Freiburg i B. 1913. 77—82 p. kalbama apie išleidimus ir literatūrą.

[14]) C. Sauter k. v. 73—77 p. („Monarchijos“ kilmės laikas); Karl Jacubczyk. Dante. Sein Leben und seine Werke, Freiburg i B. 1921, 151—153 p. Hermanas Grauert'as (Zur Danteforschung, Hist. Jahrb., München 1895, 510 p.; tas pat, Aus Dantes Seelenleben, München 1899, 24 p.) „Monarchiją“ kelia į apie 1300 m.

[15]) E. Moore, Studies in Dante. Third Series, Oxford 1903, 284 — 369 (The genuineness of the Dedicatory Epistle to Can Grande. Epistle X in Oxford-Dante).

[16]) E. Moore, Studies in Dante. Second Series, Oxford 1899, 303 — 474 p. (The genuineness of the Quaestio de aqua et terra).

Dantė neniekino taip pat ir dalyvaut tuomet daug praktikuotose disputacijose ir jog jis iki paskutinio savo gyvenimo laiko buvo užsiėmęs filosofija ir gamtos mokslo klausimais. Raštas stovi ant Aristotelio ir arabų gamtos mokslo pagrindo ir savo branduoliu sukasi aplink geologinę kalnų pasidarymo problemą. Kaip potvinį ir atoslūgį autorius išveda iš mėnulio veikimo, taip žemės pakilimus jis suveda į nejudamųjų žvaigždžių įtaką, ar tai kad ši jėga iškelia kalnus į aukštį per modum attractionis, kaip kad magnetas pritraukia geležį, taigi veikimu iš tolo, arba per modum pulsionis, išgaminant mušančius garus (vapores pellentes, kaip tai įvyksta kalnų kasyklose (Quaestio de aqua et terra Nr. 21)[17]).

II. Dąntės filosofijos ir gamtos mokslo versmės.

Pirmame šio rašinio skyriuj bandėme nupaišyt Dantės filosofinį ir gamtos mokslo išsiplėtojimą bei atliktus toj srity darbus, atsiremdami jo veikalais. Dabar mėginsime įžvelgt versmes, kurios apvaisino jo filosofinį ir mokslinį darbą ir apsprendė duodami pakraipą. Dantė nepaprastai daug ir uoliai skaitė. Bet ką jis skaitė ir studijavo?

Tik praeinant tenka paminėt, jog „Komedijos" autorius parodo nuostabaus apsiskaitymo šventuose Senojo ir Naujojo Testamento raštuose. Visuose jo veikaluose daugybė Biblijos citatų. Taip pat aš negaliu ilgiau sustot prie svarbių klausimų ir poetinių versmių, iš kurių Dantė gavo geroką gamtos mokslo, geografijos, archeologijos, mitologijos ir istorijos žinių pluoštą [18]). Tiktai turime keliais žodžiais atsimint Virgilijų, kurio įtaka Dantei tarp klasinių autorių toli pranešа visus kitus. Virgilijus yra poeto vadas per Inferno bei Purgatorio ir proto bei pasaulinio mokslo atstovas prieš Beatričę, tikėjimo atstovę (Purg. XVIII, 46—47). Kaip labai Dantė gerbia didį Mantujietį ir kiek jis iš jo turi, liudija jam pašvęsti iškilnūs žodžiai (Inf. I, 82—87)[19]).

Savo dėkingą pagarbą antikiniam poetų pasauliui Dantė išreiškė nuostabiame paveiksle apie Homero [20]) „gražiąją mokyklą" (bella scuola) Inferno IV, 73—96, kame aplink poetų kunigaikštį (poëta sovrano) Homerą susirenka: Virgilijus, Horacijus, Ovidijus, Lukanas, į kurių ratą pagaliau priimamas ir Dantė [21]).

Dabar eikime prie pačių tikrųjų Dantės filosofijos ir gamtos mokslo versmių.

Iš jo raidos išdėstymo pasirodė, jog Boetijus ir Ciceronas buvo pirmieji rašytojai, kuriais jis pradėjo filosofijos studijas. Be jau aukščiau minėto rašto De amicitia, jis metų bėgy perskaitė dar eilę Cicerono raštų, ypač De officiis, De finibus bonorum et malorum, De senectute, Somnium Scipionis ir k. [22]). Kaip jau duoda pažint knygų antraštės, tai pirmiausia etiniai

---

[17]) Plg. prie to W. Schmidt, Ueber Dantes Stellung in der Geschichte der Kosmographie. I Teil. Die Schrift De aqua et terra, Leipciger I. D., Graz 1876.

[18]) Žiūr. E. Moore, Studies in Dante. First Series, Scripture and clascical authors in Dante, Oxford 1896. 47—91 p. (Dante and Scripture) ir 321—334 p.

[19]) Apie apstų Virgilijaus panaudojimą žiūr. E. Moore, Studies in Dante, k. v. 166—197, 344—348 p. Pirmoj eilėj eina Enejida, paskui Eklogai ir Georgica.

[20]) Dantės citatos iš Homero, išėmus vienų vieną, paimtą iš Horacijaus, eina iš Aristotelio. Žiūr. E. Moore, k. v. 164—166, 344 p.

[21]) Iš šios Inferno vietos Rafaelis rasi bus gavęs akstiną savam „Parnaso" paveikslui.

[22]) Smulkų įrodymą žiūrėk E. Moore, k. v. 258—273, 353 t. p.

ir politiniai interesai (stojikų pasaulio valstybė) patraukė Dantę prie Cicerono. Pas Boetijų, kurio Consolatio philosophiae lytį ir turinį jis dažnai pamėgždzioja ir sunaudoja, šalia pasikeitimo prozos skyrelių su poezija ir filosofijos personifikacijos (Consol. phil. I, 1, 5), poeto dėmesį prikalė pasaulėžiūros klausimai, neoplatonizuojanti teologija ir kosmologija [23].

Eilėj visų autorių, kurių Dantė ėmėsi po savo pirmųjų skaitymų, pirmiausia stovi Aristotelis. Stagirietis iš tikrųjų yra tas filosofas, kurs Dantės galvojimui pirmoj eilėj davė turinį ir krypsnį. Kaip liudija Vita Nuova, jau savo studijų pradžioj jis pakrypo į Aristotelio raštus (žiūr. aukščiau 19 pusl.) ir iš jų nuolat ėmė maistą iki savo paskutinio rašto, Quaestio de aqua et terra. Ir jis dar reiškia tą beveik beribį gerbimą, kurį 13-sis šimtmetis rodė didžiam graikui. Aristotelis yra žmogaus proto mokytojas ir vadas (Conv. IV, 6), kuriam gamta įteikė beveik dievišką dvasią (t. p.), ir kuriam ji apreiškė daugiausia savo slaptybių (Conv. III, 5). Jis yra filosofų mokytojas (Conv. IV, 8), mokytojas tų, kurie išmano (Inf. IV, 131: il maestro di color che sanno); jis daugiausia pelno tikėjimo ir paklusnumo (Conv. IV, 6).

Bet Dantė nesitenkina šiais garbavojimais. Tiesiog ir formaliai jis vadina Aristotelį savo mokytoju (Conc. I, 9: mio maestro), Aristotelio etiką ir fiziką pažymi kaip savo etiką ir savo fiziką (Inf. XI, 79/80, 101/102) ir kelia aikštėn, jog jis sekąs Aristotelio ir paripatetikų mokslą (Conv. IV, 17, 21), t. y., jo gadynėj visose žinijos srityse pasaulį valdžiusį mokslą (reggimento del mondo in dottrina per tutte parti), kuris galįs būt pažymėtas kaip katalikiškas, kaip visuotinai galiojantis (Conv. IV, 6).

Bet jei Dantė pats ir nebūtų prisipažinęs esą aristotelininkas, tada didelis apstumas Aristotelio citatų visuose jo raštuose parodytų tai daugiau, kaip reikiant. Visas apstus Stagiriečio raštų kompleksas: logikos, fizikos, psichologijos, fizijologijos raštai, Etika, Politika ir Retorika sunaudoti ilgesniomis ir trumpesniomis citatomis [24]. Nėra nė vieno reikšmingesnio Aristotelio rašto, kurio Dantė nebūtų panaudojęs. Net į „Komediją" yra įpinta Aristotelio citatų žodis į žodį. Taip antai, skambus sakinys iš Met. XII, 7, 1072 b 14: ek toiautes ara arches ertetai ho uoranós kai he fysis pasirodo Paradiso XXVIII, 41/42: Da quel punto dipende il cielo et tutta la natura (Ant šio punkto kabo dangus ir visa gamta). O Purg. XXV, 37 t. t. embrijono raida nupaišyta arčiausiai prisiderinant prie Aristotelio De generatione animalium [25].

Savaimi suprantama, kad Dantė Aristotelio studijų negalėjo padaryt iš graikų teksto, bet turėjo imtis vertimų į lotynų kalbą, kadangi jis, kaip dauguma jo amžininkų, graikų kalbos nemokėjo. Bet kaip rimtai jis ėjo surast filosofo nuomonių, matyt iš to, jog jis, progai pasitaikant, lygino su viens kitu įvairius iš arabų ir graikų kalbos padarytus vertimus. Taip antai, Conv. II, 15, jis pastebi, jog apsprendžiant Paukščių Kelio esmę naujasis (iš graikų kalbos) vertimas Aristotelio Meteora nesutinka su senuoju (iš

[23]) Citatos iš Consolatio philosophiae žiūr.. F. Moore, k. v. 282—288 355 t.p. G. A. L. Baur, Boëthius und Dante, Festschrift, Leipzig 1873; Rocco Murrari, Dante e Boeziò, Bologna 1905.

[24]) Pamokomas Aristotelio citatų sustatymas draugėn žiūr. E. Moore, k. v. 92—156, 334—343 p. (Dante and Aristote).

[25]) E. Moore, k. v. 136, 138 p. suseka šios pagarsėjusios vietos Aristotelio pagrindą iki smulkmenų.

arabų kalbos) ir jog čia turi būt vertėjų paklaida[26]). Dažnai jis semia taip pat ir iš Alberto Didžiojo parafrazių į Aristotelio veikalus [27]) arba iš Averojo ir Tomo Akviniečio komentorių.

Kiek galinga yra Aristotelio ir jo raštu įtaka Dantės minčių pasauly, tiek menka Platono įtaka. To priežastis aiški. Dantė, kaip ir visi viduramžiai—ir tai yra beveik nesuprantamas unicum Europos dvasios istorijoj—iš daugelio ir gilių Platono dijalogų nežinojo nieko daugiau, kaip tik didesnį gabalą iš Timaijo (17 A — 53 C) Chalcidijaus vertimu [28]). Todel Timaijum apsirėžia ir Dantės citatos „Puotoje" (II, 14; IV, 21) ir „Komedijoj" (Parad. IV, 23/24, 49—60) [29]). Koks nepagelbimas stovėjo Dantė prieš Platoną aišku iš to, jog apie Platono filosofijos branduolį, apie idėjų mokslą, jo turėta neįtikimai sukarikatūrinto paveikslo (Conv. II, 5), kas juo labjau stebina, kad jis, kaip antai Tomas Akvinietis, iš Aristotelio raštų būtų galėjęs pasisavint bent aristotelišką (Platono) supratimą.

Taip pat ir su patristika „Komedijos" poetas, rodos, neturėjo labai artimų santykių. Be Grigoriaus Didžiojo (Parad. XXVIII, 133—135) ir Jeronimo (Conv. IV, 5; Parad. XXIX, 37—39), iš Bažnyčios Tėvų paminėtas tik Augustinas [30]) ir dar daugiau jo draugas, istorininkas Paulius Orozijus, iš kurio pasaulio istorijos (Historiarium adversus paganos libri septem) Dantė ima istorijos, gamtos mokslo, geografijos žinučių [31]). Dantės Augustino pažinojimas ir sunaudojamas [32]) nuostabiai mažas lyginant su tąja role, kurią tas įtakingas afrikietis vaidino filosofinėse gadynės kovose. Aš atmenu tik gilią, mokyklas skiriančią, augustinizmo ir aristotelizmo priešginybę.

Augustinizmo Dantėje nieko nejusti. Rods E. Moore[33]) palaiko nuomonę, jog Dantės medžiagos sąvoka yra ta pat, kaip ir Augustino Išpažinties (XII, 8) „informis materia". To paties žvilgio laikėsi jau pirmiau Brunas Nardis, kurs Dantės medžiagą nori laikyt „senos Augustino mokyklos" materia incomposita ir tvirtina, kad Dantė moko medžiagą galint egzistuot be lyties (formos) [34]). Tačiau abu nusipelniusiu tyrinėtoju klysta. Dantės medžiagos sąvoka iki pat smulkmenų tai Aristotelio fizikos ir metafizikos sąvoka, kaip duoda pažint terminologija ir potencijos bei akto vieno prieš kitą pastatymas (Parad. XXIX, 22—36; XIII, 61—66; VII, 133—141). Dantė taip pat nemoko medžiagą galint egzistuot be lyties, bet kaip tik atvirkščiai

---

[26]) Žiūr. prie to E. Moore, k. v., 305—318 (On the translations of Aristotle used by Dante). Įdomi yra Dantės pastaba (Conv. I, 10), jog jo laiku būta, nors ir bjauraus, lotyniško Aristotelio Etikos vertimo į italų kalbą.

[27]) E. Moore, k v., 97 p.; C. Sauter, Dantes Gastmahl, übersetzt und erklärt, Freiburg i. B. 1911, 186, 190.

[28]) Ed. Joh. Wrobel, Lipsiae 1876 Rods, nuo antros XII šimtmečio pusės dar buvo lotyniški Menono ir Fedono vertimai, tačiau jie paliko beveik visiškai nežinomi.

[29]) Jas visas nagrinėja E. Moore, k v., 156—161, 343 p. t.

[30]) Žiūr. E. Moore, k. v. 291—294, 357. Cituojama: Civitas Dei, De doctrina christiana, Confessiones, Sermones, De trinitate, De quantitate animae.

[31]) Apie Oroziją žiūr. E. Moore, k. v. 279—282, 355. Moore (279 p.) pastebi: «Orozijus tiesiog ar netiesiog buvo didžiausias autoritetas geografinėms teorijoms netik Dantei, bet taip pat ir viduramžių geografams ir kartografams specijalistams.

[32]) Šiuo atžvilgiu E. Moore rašo k. v 291 p.: «Tiesioginiai Dantės santykiai su Augustinu nėra toki gausingi, kaip kad būtų galima laukt».

[33]) E. Moore, Studies in Dante, Fourth Series, Oxford 1917, 136 p. (Dantes theory of Creation).

[34]) Bruno Nardi, Sigieri di Brabante nella Divina Commedia e le fonti della filosofia di Dante, Spianate 1920 (Atspauda iš „Rivista di Filosofia Neoscolastika" 1911/12), 24, 29, 31 p. t.

(De Monarchia I, 3: aliter esset dare potentiam separatam, quod est impossibile). Jis tik moko medžiagą esant betarpiškai Dievo leistą, bet tuoj, vienu laiku leidus dangų ir jo judėjimus, medžiagą buvus aktualizuotą ir aktualizuojamą (Parad. XII, 61—78; VII, 133—141; De Monarchia II, 2) [35].

Bet ne tik medžiagos moksle, o taip pat ir pažinimo teorijoj Brunas Nardis tiki Dantę esant augustinizmo šalininką ir reikiant jį statyt į eilę su Rogeru Bakonu ir Vilimu Auvergniečiu (k. v., 53 p.). Bet ir čia Nardis apsiriko. Kaip medžiagos sąvoka, tai taip pat ir Dantės pažinimo mokslas yra aristotelinis, trumpai sakant, empiringai pagrįstas abstrakcijų mokslas. Mūsų pažinimas prasideda pojučiais (Conv. II, 5). Patyrimas yra versmė mūsų mokslo srovėms (Parad. II, 94/96). Intelektas yra visada pririštas prie organinės fantazijos jėgos, ir iš šios jėgos jis traukia tai, ką jis stebi (Conv. III, 4: virtu della quale tra quello ch'el vede'. Mūsų dvasia ima iš pojučių srities tai, ką ji padaro vertą intelekto, ką ji daro inteligibinga. (Parad. IV, 40—42). Šiais posakiais Dantė nedvejojamai atpasakoja Aristotelio mokslą apie empirinį pagrindą ir apie pažinimo abstrakciją iš pojučių fantazmų, Jei savo pažiūrai įrodyt Brunas Nardis atsišaukia į Dantės daug paminėta „intelletto possibile", kuris visas bendrąsias potencijos lytis dar turį savy (Conv. IV, 21), tai čia nėra jokio atramo Dantės augustinizmui, nes šis apsprendimas yra perdėm aristotelinis (De an. III, 4, 429a 21b). Jei jis betgi su „galimuoju intelektu" suriša Dantės spindulėjimo teoriją (Conv. III, 14) ir jo esmę mato dieviškos šviesos jam įspindėjime, tai čia yra Dantei visai svetima mintis. Nardis suriša daiktus, kurie Dantės supratimu nesusiklauso draugėn. Conv. III, 14 vieta nepareina į pažinimo teoriją, bet į kosmologiją, į daiktų kilmę iš Dievo. Jei pagaliau Brunas Nardis atsišaukia į Purg. XVIII, 55—63, kame Dantė kalba apie intelletto delle prime notizie, apie intelektinį supratimą pirmųjų, aksijomatinių pažinimų, tai ši vieta taip pat nesiduoda aiškint augustiniškos įspindėjimo teorijos arba augustinistų „memoria innata" prasme; nes poetas įsakmiai sako žmogų nežinant, iš kur eina šie pirmieji pažinimai; jie esą mumyse, kaip bitėje instinktas rinkt medų. Mano manymu, čia tenka manyt ne apie Augustino, bet apie Cicerono patarpininkautą stojikų įtaką.

Tatai palieka: Dantės filosofijoj neseka atrast jokių vertų minėt santykių su viduramžių augustinizmu. Kiek mes iki šiol pažinome jos versmes, ji yra iš Aristotelio raštų išaugęs aristotelizmas: aristotelinė yra jo pažinimo teorija, fizika, metafizika, teologija, psichologija, etika. Tačiau Dantėje nerandam gryno, išimtino aristotelizmo. Aristotelio pagrindinius principus aptraukė ir peržėlė stiprus neoplatiniškų arabiškų pažiūrų sluoksnis, ypač teologijos ir kosmologijos srity.

Dievybę Dantė suima sąvoka absoliučios vienybės, kuri atsispindi daugybėj leistų padarų ir tačiau palieka vienybė (Parad. XIII, 58—60; XXIX, 142—145). Toliau, su ypatinga pamėga Dievybė apsprendžiama kaip Gėris (Conv. III, 7; Parad. VII, 64; XIII, 58) ir kaip šviesa, kaip pirmuonė šviesa (Parad. XXIX, 136: prima luce), kaip gyvoji šviesa (Parad. XIII, 55: viva luce), kaip trilypė šviesa (Parad. XXXI, 28/29: trina luce), kaip intelektinė šviesa (Conv. III, 12). Tam atatinkamai ir daiktų iš Dievo išėjimas,

[35]) Panaši mintis medžiagos forminimo Dangum randasi pas Averoji (žiūrėk A. Stöckl, Geschichte der Philosophie des Mittelalters, II Bd., Mainz 1865, 107/108 p.) ir pas Aviceną (žiūrėk Bruno Nardi, k. v., 30 p.).—Dievo medžiagos leidimas pradžioj Dantei gamino didelių sunkenybių.

leidimo aktas, nupiešiamas kaip spindulėjimo, kaip išspindulėjimo (raggiare) aktas (Conv. III, 14; Parad. VII, 64–75; XIII, 52—60; XXVI, 31—33; XXIX, 13—18; 28–30; 136–145). Dantė garbavoja šviesos metafiziką ir spindulėjimo teoriją, kurios istoriją pirmu kart parašė Klemensas Baeumkeris savame Vitele [36]).

Toliau, jis paima Aristotelio—neoplatonikų—arabų mokslą apie nemedžiagines substancijas, arba inteligencijas, kaip kosmines agencijas, kaip judintojus ir informuojančius dangaus sferų principus (Parad. II; VII, 136—138) ir kaip medžiagos lytinimo (forminimo) tarpines priežastis ir tuo sublunarinių, žemės, arba kontingentinių daiktų kilimą (Parad. XIII, 61—66; De Monarchia II, 2). Sąryšy su arabų kosmologija ir priežasčių mokslu stovi Dantės pasaulio leidimo teorija, pagal kurią, Dievas betarpiškai leido tik nenykstamus dalykus, angelus, medžiagą, dangų ir intelektinę žmogaus sielą, tuo tarpu kai nykstamųjų, kontingentingų daiktų kilmė tik tarpiškai išvedama iš Dievo, o betarpiškai ir tiesioginai iš inteligencijų ir jų dangaus veikimo, iš spindulėjimų ir judėjimų (Conv. III, 14, Parad. VII, 64—75; 124—144; XIII, 52–66; XXIX, 13—18; 28–36; De Monarchia II, 2) [37]). Arabų inteligencijų vietoj Dantė stato angelus, paimančius anų funkcijas. Iš devynių judamųjų dangaus apskričių kiekvienas nuskiriamas vienai kuriai augelų grupei ar tvarkai (Conv. II, 5, 6. Parad. VIII, 109—111; XXVIII).

Dabar, iš kurių versmių Dantė sėmė savo neoplatonuojamą ir arabuojamą mokslą?

Pirmoj vietoj tenka paminėt Liber de causis, Priežasčių Knygos, turinčios taip pat antraštę: De essentia summae bonitatis, arba De Intelligentiis, ir ėjusios daugiausia Aristotelio vardu [38]). Dantė su ypatinga pamėga cituoja šias retas knygas ir visai įsigyvenęs į jų mintis [39]). Kaip šis raštas buvo vertinamas Dantės pirmatakų ir amžininkų, matyt iš to, jog jis susilaukė garbės būti komentuojamas didžiausių 13-to šimtmečio scholastikų, kaip antai, Alberto Didžiojo, kurs jį pastato į artimiausius santykius su Aristotelio metafizika ir mato jame jos atbaigimą. Jo raštas De causis et processu universitatis yra tik didelis Liber de causis parafrazavimas. Kitų komentorių autoriais yra Tomas Akvinietis ir Tomo mokinys bei Dantės laikodraugis Aegidijus Romėnas, rašęs savo komentorių 1291 m. ir pavedęs jį

[36]) Clemens Baeumker, Witelo, ein Philosoph und Naturforscher des XIII Jahrh., Münster 1908 (Beitr. z. Gesch. d. Phil. d. Mittelalters. III, 2), 358—422. – Dantės šviesos mokslo išdėstymą teikia Brunas Nardis k. v. 33–41 p.

[37]) Apie Dantės arabuojančią kosmologiją žiūr. Filaleto (Saksų Karaliaus Jono) Dante Alighieris Göttliche Komödie, III. Teil: Das Paradies. Erste Ausgabe 1849. Pirmosios giesmės pabaigoj autorius įterpia įžymų straipsnį: Ueber Kosmologie und Kosmogonie nach den Ansichten der Scholastiker in Dantes Zeit (12—21 p.).— E. Krebs, Scholastisches zur Lösung von Danteproblemen, 3. Vereinsschrift der Görres - Gesellschaft 1913. Köln 1913, 36—39 p. (Dantes Kosmologie) ir jau pirmiau studijoj: Meister Dietrich, Münster 1906 (Beiträge zur Gesch. d. Phil. des Mittelalters, V, 5–6). —Bruno Nardi, k. v., 23–32 p. (La cosmologia dantesca) ir rašte: Dante e Pietro d'Abano, Firenze 1920, ištrauka iš „Nuovo Giornale Dantesco", anno IV, quaderno 1—2.

[38]) O. Bardenhewer, Die pseudo-aristotelische Schrift über das reine Gute, bekannt unter dem Namen Liber de causis, Freiburg i. B. 1882.

[39]) Citatas iš Liber de causis surinko E. Moore, Studies in Dante, First Series, Oxford 1896, 343 p. (paminėtos Aristotelio skyriuj) ir C. Sauter, Dante und der Liber de causis, Historisch-politische Blätter 1911, Bd. 147, 81–91 ir 161—169 pp. Žiūr. taip pat Rocco Murrari, Il „de causis" nel Dante, Giornale storico della letteratura italiana XXXIV. — Suglaustą knygų Liber de causis turinį teikia Filaletas aukščiau (37 pastaboj) minėtame straipsny.

kardinolui Benediktui Gaetaniui, paskiau buvusiam popiežiui Bonifacui VIII. Tomas pirmasis pažino Priežasčių Knygas esant tik ištrauką iš neoplatoniko Proklo († 485 po Kr.) teologijos elementų (elementatio theologica, stoicheiosis theologike). Bardenhewer'o tyrimais ši viduramžių turėta menka ištrauka buvo pagaminta 9-me šimtm. vieno mohamedono, sekant arabišką originalinio graikų kalba veikalo vertimą, ir vėliau tarp 1167 ir 1187 m. Gerhardo Kremoniečio išversta lotyniškai.

Šalia knygų Liber de causis Dantės neoplatonizmo ir arabizmo šaltiniais eina Avicenos ir Averojo kosmologinės pažiūros, kuriuodu plačiau išveda ir papildo kalbamųjų knygų mokslą. Abu arabai skelbia bendrai jau Aristotelio moksle randamą nenykstamų ir nykstamų daiktų prieštaravimą, paskui inteligencijų ir medžiagos Dangum aktualizacijos mokslą (žiūr. aukščiau). Šias pažiūras paima ir Dantė, kaip B. Nardis įrodė del Avicenos (Sigieri di Brabante etc. 23—32 p.). Kalbamieji arabų filosofai betgi skiriasi savo supratimu del materijos forminimosi būdo. Tuo tarpu kai, pasak Avicenos, sublunarinių daiktų lytys išteka iš pačios apatinės inteligencijos (Intelligentia agens) ir nusileidžia medžiagon, pasak Averojo ir Aristotelio, jos išvedamos iš medžiagos potencijos. Dantė šiuo klausimu stoja Aristotelio ir Averojo pusėn, kiek taip pat ir jis sublūnarinių daiktų lytis Dangum „ištraukdina" iš medžiagos potencijos (Parad. VII, 139—141). Tiktai intelektinės sielos kilmę jis paišo tokiais išsireiškimais, kurie atmena Avicenos terminologiją (Conv. III, 2, 6, 7; IV, 21). Todel aš negaliu sutikt su Nardžio nuomone, kurs Dantės moksle apie sublunarinių lyčių kilmę mato sulydinimą avincenizmo su kosmologiniu senos Augustino mokyklos mokslu, specijaliai su stojišku augustinišku mokslu apie rationes seminales (t. p. 30—32 p.). Kalbamuoju klausimu Dantė laikosi tik Aristotelio ir jo komentuotojo Averojo. Šalia kitų Nardžio cituojamos Purgatorio vietos (XXV, 37—57) jau E. Moore (žiūr. 25 past.) eilutė po eilutės įrodė aristotelinį pagrindą. Iš Averojo eina taip pat ir Dantės dangaus sferų ir jų judintojų supratimas kaipo pasaulio organų (Parad. II, 121—123: organi del mondo), kaipo Dievo ir dieviško meno įnagių (De Mon. II, 2)[40]. Averojistinį pagrindą rodo pagaliau Dantės pasaulio kultūros sąvoka, kiek jis atmena averojistinę pasaulio dvasią (De Mon. I, 3). Bet kaip tik šitame didžiausiame ginčo klausime tarp averojizmo ir krikščionių filosofijos Dantė ryškiai atsistojo prieš arabą ir griežtai atmetė jo mokslą apie „intelleto possibile" atskyrimą nuo individinės sielos (Purg. XXV, 61—66).

Netaip kaip iki šiol nurodytoms, iš arabizmo kylančioms idėjoms tiesioginės citatos iš Avicenos ir Averojo veikalų neturi reikšmės. Taip antai, pirmojo paminima tik Logika (Conv. IV, 9) ir Psichologija, arba Liber sextus naturalium de anima, t. y., šeštoji fizikos dalis (Conv. III, 9, 14; IV, 21)[41]. Averojo cituojama komentorius knygų apie sielą (Conv. IV, 13; De Mon. I, 3; Quaestio de aqua 5 §) ir raštas De substantia orbis (Quaestio de aqua 18 §).

Dantės neoplatonizmas betgi atsirado ne iš arabinių versmių; dar stipresnių šaknų jis tur krikščionių raštuose, būtent, Pseudo - Dijonizo raštuose, kuriuos Dantė, kaip ir visas viduramžis, skaitė autentingais, ir

[40]) A. Stöckl, Gesch. d. Philos. d. Mittelalters, II Bd. Mainz 1865, 109 p.: „(pasak Averojo) koordinuoti judintojai laikosi kaip Dieviško pasaulio valdymo organai".

[41]) Conv. II, 14 ir 15 paminėtos Avicenos pažiūros apie substancinį gaminimą ir apie Paukščių Kelią, bet apie citatas negal būt kalbos.

kuriuos laikė didžiausioj pagarboj, kaip tai rodo Hugo St. Viktoro, Alberto Didžiojo, Tomo Akviniečio ir vėliau Dijonizo Kartuzijono komentoriai. Kad šių raštų filosofija eina galop iš tos pačios versmės, kaip ir knygų Liber de causis, būtent, iš neoplatoniko Proklo, apie tai viduramžių galvotojai neturėjo jokio prisistatymo [42]). Dantė Dijonizo asmeny gerbia šv. Pauliaus mokinį (Parad. XXVIII, 136—139) ir giria jį kaip „vyrą, kurs čia kūne giliausiai matė angelų prigimtį ir vietą" (Parad. X, 115—117) ir „kurs jam leido pažint visų amžinų substancijų pirmąją meilę" (Parad. XXVI, 37—39). Laiške į Can Grandę (N. 21) ryškiai minima raštas De coelesti Hierarchia ir, rods, betarpiškam sąryšy su Liber de causis. Pseudodijonizinių raštų filosofinė sistema padarė Dantei galingiausios įtakos. Poetas rado juose angelų mokslą ir saryšy su tuo šviesos metafiziką ir spindulėjimo teoriją taip atbaigtą ir išvestą, kaip nė viename kitame savo versmių. Paralėlės tarp Dantės ir Pseudo-Dijonizo gausingos ir pirštu prikišamos [43]). Galima tiesiog tvirtint Dantės neoplatonizmą, kaip jis reprezentuojamas ypač „Komedijoj", kylant iš pseudodijonizinių raštų. Tiktai tuo arabų kosmologija ir inteligencijų mokslas yra supinti į vieną.

Pažinus Dantės filosofines versmes, dar palieka trumpai žvilgtelt į literatūrą, iš kurios poetas sėmė savo gamtos mokslo žinias. Visoms gamtos mokslo sritims pirmoj vietoj stovi fiziniai (gamtiniai) Aristotelio raštai. Toliau už juos astronomijos mokslui eina senovės ir viduramžių astronomijos pagrindinės knygos Ptolomejaus Almagestas (arabiška antraštė megálė sintaxis tės astronomias), kurį Gerhardas Kremonietis apie 1175 m. iš arabų kalbos išvertė lotyniškai [44]). Kitas svarbus autoritetas astronominiuose dalykuose, iš kur Dantė ėmė daugel smulkmenų, buvo arabas Alfraganas (9-me šimtm. po Kr.) ir jo raštas Elementa astronimica, arba, kaip jis Dantės cituojamas (Conv. II, 6), Libro dell' aggregazione delle stelle; tai yra ištrauka iš Ptolomejaus didžiojo veikalo, kurs maždaug vienu laiku su Almagestu Gerhardo Kremoniečio buvo išverstas lotyniškai [45]). Kokioj pagarboj būta šio rašto aišku iš to, jog jį taip pat cituoja Albertas Didysis, Rogeras Bakonas, Jonas de Sacrobosco, Ristoro d'Arezzo [46]). Labai įtikima Dantę panaudojus taip pat ir Boffito atrastą ir išleistą [47]), ankstybame 14-me šimtm. daug naudotą Jokūbo Ben Machiro Ben Tibbono almanachą, kuriame yra tabelės planėtų padėčiai nuo 1300 m. [48]). Pasak E. Mooro [49]), savo geografines žinias Dantė sėmė iš Bruneto Latinio Tesoro trečiųjų knygų su antrašte Mappa mundi, iš aukščiau minėtos Orozijaus Istorijos, iš tik ką minėtų Alfragano knygų Elementa astronomica (c. 6—9), iš Dzidoriaus ir iš Alberto Didžiojo rašto De natura locorum (Tract. III: Cosmographia).

---

[42]) Pseudodijonizinės filosofijos sąryšys su neoplatonizmu ir specijaliai su Proklu galutinai nustatytas J. Stiglmayr'o ir Hugo Koch'o raštų eilėj. Žiūr. apie tai Ueberweg-Baumgartner, Grundriss der Gesch. der Philos. der patrist. und scholast. Zeit, 10. Aufl., Berlin 1915, 82 p.

[43]) Nuo įrodymų čia tenka atsisakyt. Autorius žada į šį punktą grįžt kitoj vietoj.

[44]) Ptolomejaus citatos žiūr. E Moore, Studies in Dante, First Series, Oxford 1896, 357 p.

[45]) E. Moore, k. v., Third Series, Oxford 1903 (The Astronomy of Dante) 3 p.

[46]) E. Moore, k. v. 4 p.

[47]) J. Boffito et C. Melzi d'Eril, Almanach Dantis Alighieri sive Profhacii Judaei Montispessulani Almanach perpetuum ad annum 1300 inchoatum. Nunc primum editum ad fidem Codicis Laurentiani (P.C. XVIII sim Nr. 1), Florent ae apud L. S. Olschki 1908

[48]) E. Moore, k. v., Fourth Series, Oxford 1917, 276—279 p.

[49]) E. Moore, k. v, Third Series, Oxford 1903, 110 p.

Kaip antikiniai poezijai Homero „gražioj mokykloj", taip ir antikiniai bei arabų filosofijai ir gamtos mokslui Dantė pastatė nenykstamą paminklą puikiu „filosofų šeimos" (filosofica famiglia) paveikslu (Inf. 130—143). Jis regi filosofų šeimą, susirinkusią aplink Aristotelį, mokytoją tų, kurie išmano, kaip apie mokslo simbolį. Prie jo arčiausiai Sokratas ir Platonas, paskui kiti įžymūs graikų filosofijos, matematikos (Euklidas), astronomijos (Ptolomejus), medicinos (Hipokratas ir Galenas) vyrai ir abu vadaują arabai, Avicena ir Averojas, komentatorius (che il gran commento feo). Be abejojimo, ši nuostabi Dantės vizija, nedaugely eilučių suglaudžianti visą graikų ir arabų mokslo istoriją, patiekė pagrindinį planą pagarsėjusiam Rafaelio paveikslui „Atėnų mokykla" [50]).

* * *

Norėdami pamatyt visas Dantės versmes, dar mes nepabaigėme. Nes dar laukia atsakymo interesingas klausimas, kuriuos to meto filosofijos autorius, kuriuos scholastinius filosofus ir teologus Dantė mini ir naudoja, kurie jam padarė žymesnės įtakos.

Tuojaus galvosi apie Tomą Akvinietį. Tačiau dalykas nėra toks paprastas. Geras brolis Tomas Akvinietis (Conv. IV, 20), nuostabu, cituojamas labai maža ir visai antraeilės reikšmės dalykuose. Taip antai, Summa contra gentiles tris kart aiškiai minima (Conv. IV, 15, 30; De Mon. II, 4); tačiau pirmoji vieta nesiduoda patikrint[51]). Toliau, dar dveitą kartų minima Tomo aristotelinės etikos komentorius (Conv. II, 15; IV, 8)[52]). Kiti Tomo raštai necituojami. Sulyginant su tuo dideli Aristotelio citatų skaičių, negali būt kalbos apie didžiausiojo tarp scholastikų įtaka Dantės filosofijai. Iš tikrųjų, Dantė „savo mokytoju" pažymi ne Tomą, bet Aristotelį, ir jo (Dantės) filosofija daugely punktų nukrypsta nuo Tomo filosofijos, kaip antai, šviesos metafizikoj, pasaulio leidimo moksle, psichologijoj [53]). Netgi turėsi tvirtint Dantę nežinojus ar nepažinus Tomo filosofijos jos savotiškumu; nes jei ne, tai jis savo paties spindulėjimo teorijos ir pasaulio leidimo mokslo nebūtų galėjęs įdėt į lūpas Tomui (Parad. XIII, 52—66), kuris juk daugiausia spyrėsi prieš neoplatonizmą ir arabizmą. Jei abu galvotoju vis delto sutinka tūlu atveju, tai tenka aiškint tuo, jog abiem bendro pagrindo teikė Aristotelio tekstas.

Daug daugiau, kaip po Tomą, Dantė buvo apsižvalgęs po Albertą Didįjį. Taip antai, jis naudoja Alberto komentorius Aristotelio raštų De coelo

---

[50]) Dantė pats kartą kalba (Conv. III, 14, pabaiga) „apie tuos dangiškus Atėnus, kame stojikai, paripatetikai ir epikuriečiai sutinka del amžinos tiesos".

[51]) Pasak C. Sauter'o, Dantes Gastmahl etc., 322 p.

[52]) Pasak C. Sauter'o, Dantes Gastmahl etc., 328 p., išskaičiuodamas moralines dorybes, Dantė nesilaiko griežtai Aristotelio kai del žodžių, bet artinasi į Tomo Aristotelio Etikos komentorių. Santykius tarp Dantės Convivio ir Tomo Ar-lio Etikos komentoriaus nagrinėja Chistoni Paride, L'Etica Nicomachea nel Convivio di Dante, parte prima, Pisa 1897, parte seconda, Sassari 1898; žiūr Sauter, k. v. 82 p. Pasak Ch. Paridės La seconda fase del pensiero Dantesco, Livorno 1903, 31 p, Conv. II, 14 vietoj metafizika reikėtų skaityt fizika ir Dantę naudojus Tomo Ar-lio Fizikos komentorių. Žiūr. Sauter, k. v. 186 p. — Paridės darbai autoriui iki šiol nebuvo prieinami, taip kad jis negalėjo jų permėgint.

[53]) Dantė (Purg. XXV, 34—75) anima vegetativa ir sensitiva išvesdina iš virtute informativa, arba attiva, kontinujinės evoliucijos keliu. Dievo leistoji intelektinė siela paskui į savo substanciją įtraukia sensitivinį principą ir padaro tik vieną sielą. O Tomo Akviniečio išprotavimu (S. theol. I, q. 110a, 2c) pirmesnioji lytis dingsta, kai pasirodo tobūlesnioji.

(Conv. II, 3), De meteoris (Conv. II, 14, 15), De sensu et sensato (Conv. III, 9), De juventute et senectute (Conv. IV, 23), paskui raštą De causis et processu universitatis, t. y., knygų Liber de causis parafrazę (Conv. IV, 6). Ryškiai paminimas Alberto veikalas De intellectu et intelligibili (Conv. III, 7) ir gamtos mokslo raštai De natura locorum ir De causis et proprietatibus elementorum (Conv. III, 5)[54]. Alberto raštai, rodos, labai yra svarbi Dantės neoplatonizmo ir arabizmo versmė, kiek jie jam patarpininkavo prieit arabų kosmologiją ir inteligencijų mokslą, ypač Avicenos. Taip pat ir filosofijos istorijos ekskursų eilę drauge su jų perkreipimais poetas paėmė iš Alberto arsenalo Nors dar Dantės santykiai su Albertu reikalingi smulkesnio tyrimo, tačiau dabar jau tiek yra tikra, jog Dantė didžiausioj savo filosofinių pažiūrų daly į Albertą stovi daug arčiau, kaip į Tomą, Jau jo visur parodomas stiprus susidomėjimas gamtos mokslu ir jo palinkimas į neoplatonizmą turėjo jį stumt į Albertą[55].

Kai del kitų scholastikų mokytojų be Tomo ir Alberto, tai teologiniuose dalykuose Dantei, rodos, daugiausia patarimų davė Petras Lombardas, Magister Sententiarum. Kartkartėmis minimas taip pat ir Aegidijus Romėnas, Dantės amžininkas ir politinis priešininkas, bei jo raštas apie kunigaikščio regimentą (dello reggimento de'prencipi, Conv. IV, 24)[56]; taip pat Gilberto Poretano († 1154) logikos raštas De sex principiis, kurį Aegidijus buvo komentavęs (De Mon. I, 11). Laiškas į Can Grandę (Nr. 28) rodo į mistinę literatūrą, į Richardo St. Viktoro De contemplatione (tur būt, De gratia Contemplationis seu Benjamin maior), į šv. Bernardo († 1153) De consideratione ir į Augustino De quantitatae animae. Tyčiomis čia neliečiau filosofo ir mediko Petro d'Abano Paduvoj, kadangi jo Dantė niekur nemini kaip versmės, ir kadangi prileidimas Dantę nuo jo priklausius dar neišėjo iš neįrodytos hipotezės stadijos [57].

Kaip antikinio ir arabų pasaulio poetams ir filosofams, taip ir krikščionių gadynės filosofams ir teologams Dantė pastatė šviesų amžinos tvermės paminklą (Parad. X ir XII). Dviejuose koncentriniuose šviesos ratuose jis įžymiausius krikščionių eros vyrus sutvarkė draugėj švyturiais kiekviename po dvilika. Pirmojo šviesos rato vadas yra „šventos Domininko bandos avinėlis" Tomas Akvinietis, o antrojo -- Tomo gadynės ir studijų draugas pranciškonų generolas Bonaventūra [58].

---

[54]) Įrodymai pas C. Sauter'ą Dantes Gastmahl etc. prie tekste paduotų Convivio skyrių. Žiūr. taip pat E. Moore, k. v. Third Series, Oxford 1903, 111 p. Paget Toynbee, Dante studies and researches, London 1902, 33 p.

[55]) Apie Alberto mokyklą Dantės metu žiūr. E. Krebs, Scholastisches zur Lösung von Danteproblemen, 3. Vereinsschrift der Görres-Gesellschaft für 1913, Köln 1913, 35—39 p.

[56]) Žiūr. apie tai C. Sauter, Dantes Gastmahl etc. 84 t. p.

[57]) Žiūr. jau aukščiau (37 pastaboj) paminėtą Bruno Nardžio raštą Dante e Pietro d'Abano. Toliau: A. Dyroff, Dante und Pietro d'Abano. Philos. Jabrbuch der Görres-Gesellschaft 1920.

[58]) Į pirmąjį šviesos ratą priimti: Tomas Akvinietis, Albertas Didysis, Gracijonas, Petras Lombardas, Salomonas, Dijonizas Areopagita, Orozijus, Boetijus, Dzidorius Sevilietis, Beda Venerabilis, Richardas St. Viktoras ir nuostabiu būdu Sigeras Brabantietis (Parad. X, 94 t.t). Antrajame šviesos rate figuruoja: Bonaventūra, pranciškonai Iliuminatas ir Augustinas, toliau Hugas St. Viktoras, Petras Mandukatorius, Petras Ispanas, pranašas Natanas, Chrizostomas, Anzelmas Kantorberietis, Donatas Rabanas ir Jokimas Floridiečiai (Parad XII, 127 t. t.). Mandonnet'o mintim (Siger de Brabant et l'averroisme latin au

Taip tat Dantės pasaulį apimanti dvasia savo „Komedijos“ garbės dienamy taikingoj harmonijoj sujungė didžiuosius graikų, arabų ir krikščioniu mokslo istorijos genijus, dvasinės pasaulio kultūros nešėjus ir sukūrė nenykstamo grožio ir dydžio kultūros paveikslą.

Dabar žvilgterėjus į mūsų išprotavimus, tai Dantės filosofija, žiūrima istorininko žvilgiu, išrodo kaip labai margaspalvis ir komplikuotas pabūklas ir sykiu kaip išreiškimas energingos ir sintetingos dvasios, kuri gyviausiai dalyvavo įvairiopai šviesuojančiame, sujudintame ir labai turtingame moksliniame gadynės gyvenime, steigėsi jį įvaliot ir poetingai išplėtot bei suformint. Kaip politikoj Dantė buvo „sau pačiam partija“ (Parad. XVII, 69), taip ir filosofijoj jis buvo sau pačiam partija, t. y., jis neužstatė savęs nė jokiai mokyklai, bet ėjo savais keliais. Kaip bebūt susirezgę akstinai ir įtakos, paveikusios galingą Dantės dvasią, tačiau jos visos sueina draugėn dviem didžiaisiais krypsniais, būtent, aristotelizmo ir neoplatonizmo krypsniu, kuriuodu, meningai susipynę vienybėn, sudaro tai, ką reikia pažymėti kaip Dantės filosofiją. Lyginant ją su Tomo filosofija, pirmenos palmė tenka Akviniečiui. Ji nepajėgė pakilt iki Tomo sistemos aukštumo, aiškumo ir uždarumo. Nes Dantė didžiausias yra buvęs ne galvotojas, bet poetas ir menininkas.

Sulietuvino Pr. Dovydaitis.

Be šio straipsnio citatose minėtų raštų, Dantės santykius su filosofija ir jo religingą bei filosofišką asmenį gvildena mūsų žiniomis paskiausiu laiku dar šie: E. Krebs: Dante als Philosoph und Theolog — čia pat šalia M. Baumgartnerio straipsnio; Dantes religiöse Persönlichkeit, Literarischer Handweiser 1921, 9 Nr.; Erlebnis und Allegorie in Dantes Commedia, Ehrengabe deutscher Wissenschaft, herausg. von F. Fessler, Freiburg i. Br. 1920, 537—549. Koks nemenkas Dantės žinovas yra prof. Krebs'as rodo tai, jog jo šiame Baumgartnerio straipsny (27 ir 31 pusl.) cituojamas raštas „Scholastisches zur Lösung von Danteproblemen“ (Dritte Vereinsschrift der Görres-Ges. 1913) yra įdėtas į Italų jubilejinį Dantės rinkinį: Scritti vari pubblicati in occasione del sesto centenario della morte di Dante Alighieri per cura della „Rivtsta di filisofia neoscolastica“ e della rivista „Scuola cattolica“ Milano 1921. Toliau — K. P. Haase, Dante Alighieri im Lichte seiner und unserer Zeit, Meerane 1921; P. M. Cordovani, Le vio di Dio nella filosofia di Dante; G. Busnelli, La cosmogonia dantesca e la sui fonti; abu raštai aukščiau minėtame rinkiny. G. Gentile, La filosofia di Dante; F. Angelitti, Dante e l'astronomia; abu raštai rinkiny: L'Italia e Dante nel VI centenario della morte del poeta, Roma 1921.—C. H. Grandgent, Dante scholar and philosopher, Revue neo-scholastique de philosophie XXIV (1922) 5—24.

Pr. D.

..III. siécle, Fribourg en Suisse 1899, cap. XII, p. CCXCIII) pirmajame šviesos rate esą „théologiens philosophes“, antrajame—„théologiens mystiques et moralistes ou augustiniens“, betgi kas nieku būdu neatitinka tikrybei. Nes pirmojoj eilėj tiek pat mistikų, kaip ir antrojoj, ir antrosios eilės vyrai ne mažiau filosofiški teologai, kaip pirmosios. Autoriaus išmanymu šitoj įdomioj krikščionių filosofijos ir teologijos apžvalgoj negalima išvest griežto ir aiškaus paskirstymo principo. - Apie Sigero problemą pas Dantę, be Mandonnet'o, žiūr. dar Clemens Bauemker (Die Imposibilia Sigeri, Münster 1898, 98—102 p.) ir Bruno Nardi, k. v., 1—9 p. (La quistione di Sigieri).

Dantė kaip teisės filosofas *).

Viduramžių teisės filosofams didumoj buvo svetimi tie vargai ir rūpesčiai, kurie spaudžia šių dienų teisės filosofą. Pas senuosius veltui ieškotum prirengiamųjų pažinimo teorinių ir loginių tyrinėjimų apie teisės pažinimo metodus, apie visuotino teisės mokslo leistinumą ir jo būtinąją lytį, apie jo ribas ir skirtumą nuo etikos bei metafizikos, kaip ir nuo pozitivios teisės mokslo, veltui ieškotum turiningų knygų apie pirmvalstybinę, vidurvalstybinę ir povalstybinę teisę, apie apsikeičiamą veikmę tarp pozitingos ir natūrinės teisės, tarp natūrinės ir tautų teisės. O vis delto ten užtiksi tūlą pradą ir prirengimą naujiems klausimų pastatymams. Tiktai nereikia pamiršti, viena, kad didžiosios scholastikos traktatai ir kvestijos savo prigimtimi nebuvo nukreiptos į sistemingą pilnumą; antra, kad pirmiausia Aristotelio su didele pajėga pradėtoji plačių klausimo sričių izoliacija, del viduramžių mokyklinio darbo ir del daugiau praktikos ir technikos interesų, prieš 1300 m. tik kai kur buvo mėgiama; o po 1300 m., sąmoningai ar ne, Vakaruose paralėlių rado daugiau Bizantijos išmintis suglaustų vadovėlių pavyzdžiais. Teisės srity nebūta darbų, galimų pastatyt šalia milžiniškos Akviniečio Teologinės Summos, šalia arabų Psichologijų. Pasireiškusieji enciklopediniai palinkimai nebuvo palankūs ramiai naujų davinių raidai (evoliucijai).

Taip pat ir Dantė moksliniu atžvilgiu jungė savy nuo vienas kito einančius krypsnius. Prie enciklopedinio pobūdžio, įgyto iš Bruneto Latini'o, jis prikergė gabumą rašyt traktatus, kaip tai liūdija „Puota“, „Monarchija“ ir kai kurie filosofo Virgilijo bei teologės Beatričės atsakymai jo didžiojoj poemoj. Kvestijų stilius, kuris savo kontradikcijoj turi savy juridinio metodo gįslelę, buvo tolimesnis jo judriai, nuolat poetinių vaizdų kamuojamai ir į genijalius šalykelius nukrypstamai dvasiai. Vyras, kuriam, jo manymu, jį ištremiant buvo padaryta tokia didžiulė neteisybė, turėjo stipriai interesuotis teisės filosofija. Taip pat jo politinis darbas, užimant įžymią vietą savo galingame ir prašmatniame tėviškės mieste, galėjo verst jį užsiimt teisės klausimais.

Bet gilesnio į atskirus teisės nustatymus įeinančio žinojimo ir juridinės disciplinos jo neturėta, nepaisant tūlos mokyklinės formulės, kaip antai, „ab iuste edicere iurisdictio sequitur“ (Mon. II, 10, 354). Ką jis daug išmano apie Corpus iuris? Vieną ir antrą vietą iš Digestų—ir tos jau beveik visų žinomos, turiniu gana menkos! „Monarchijoj“ (II, 5, 326 [1]) neįžiūrimai atsikreipiama į daugel minimą (illa) tariamą teisės „definiciją“. Digestų pradžioj. Conv. IV, 9, 281 tas posakis vėl pasikartoja: „Ratio scripta yra menas viso gera ir vertinga“; IV, 15, 312t užcituota ir šiaip žmonėms žinomas

*) Prof. D-ro A. Dyroff'o sulietuvintas to paties vardo straipsnis Archiv'e für Rechts-und Wirtschaftsphilosophie XIV, 251—276, įdomus tuo, jog greta Dantėsp lačiau paliečia ir viduramžių teisės filosofijos problemas apskritai. Pr. D.

[1]) Trečiasis skaitmuo žymi puslapį Fraticelli'o leidime.

principas iš l. 28 tit. 1, 1, 2, jog iš darančio testamentą tuo laiku, kai jis daromas, reikia reikalaut dvasios, ne kūno sveikatos; IV 24, 347 cituota „Racijos“ nustatymas, jog prieš 25 amžiaus metus žmogus negali atlikinėt jokių reikalų be pilno amžiaus globėjo; ten pat 350 p. įsakymas, jog tėvo asmuo sūnums visada turi išrodyt šventas ir gerbtinas. Dažni plūdimai doros atžvilgiu blogų juristų, arba dekretalistų, su kuriais jis kovoja natūrinės teisės drąsa (Mon. III, 3, 364t), laikydamas pagarboj pačias dekretalijas; įsakymas, kurį jis Conv. IV 27, 361 rašo „legistui“, atsižvelgdamas į pinigų ėmimą už patarimus; peikimas per daug savimi pasitikinčių juristų (t. p. II 10, 352); Justinijono ir teisaus Trajono išgyrimai, — visa tai kalba už tai, jog Dantės turėta tik gyvo išviršinio susisiekimo su teisės mokslu. Daugiau į vidų, gal būt, bus jį įvedę Ciceronas ir Augustinas. Ne tik jo pastangos prikalbėt romėnų tautai pasaulinį imperium'ą, bet ir jo tylus bei gilus linkimas į klasinę senovę ir jo įsitikinimas italus esant senųjų romėnų ainius, pakreipė jį kiek galima daugiau remtis romėnų literatūra, taip pat ir jo per Seneką laikytu Martinu Brakariečiu (De quattour virtutibus).

Dantės „teisės versmės“ yra vyriausiai metafizika, etika, psichologija, teologija ir jo paties teisingumui liepsnojanti širdis. Jo teisės nuovoką sustiprino ir parodė jam tikrus kelius Senasis ir Naujasis Įstatymas, taip pat istorija. Tai yra tikrai dantiška mintis, kai jis Conv. I 8, 81 stebi ir analizuoja įstatymų rašytojų (ponitori delle leggi, taip teisingai Fraticelli's) elgesį, kad rastų, jog jie statydami (componendo) įstatymus laiko įbėdę akis tik į bendriausią lobį, o atskiro asmens lobį palieka šalia. Čia, rodos, nėra Aristotelio išminties atsiminimo. L u i g i s C h i a p e l l i's (Dante in ropporto alle fonti del divito et alla letteratura giuridica del suo tempo. Archivio Storico Italiano 1908, 41, 1 tt), rods, vaisingai kovoja su tais, kurie juristą Dantę lygina beveik su nuliu; bet ir jis pats įrodo jo artimesnį susisiekimą tik su pavienėmis Digestų vietomis ir su pagrindiniais Kanonų teisės principais; kai kada jo vietų konfrontacijos netur svarbumo. Pagaliau jis prisipažįsta: Dantė nebuvo juristas tikra žodžio prasme; šioj srity jis buvo autodidaktas ir pirmųjų teisės elementų gavo iš retorikos rankų (40 t) [2]).

Labai apgailėtina, kad Dantė nepabaigė savo „Puotos“. Priešpaskutiniame, t. y., 14-me šio rašto traktate jis norėjęs smulkiai kalbėt apie teisingumą, neteisingumą ir jų rūšis (Conv. I 12, 100. IV 27, 362). Dabar turime tenkintis tik prie progos pasitaikančiomis „Komedijos“ ir kitų veikalų vietomis, taip pat ir platesniais išvedimais „Puotoj“ ir „Monarchijoj“. „Puotoj“ 1-sios ir 3-sios knygos mažiau teikia, kaip 4-sios, „Monarchijoj“ 3-sios ir 1-sios mažiau, kaip 2-sios. Antrose „Monarchijos“ knygose pirmieji atskirų paragrafų sakiniai beveik visi šiaip ar taip liečia natūrinę teisę, būtent, jie eina aukštutinėmis premisomis išvedimams, kaip kad paskesni šių paragrafų išdėstymai yra istoriškai pateisintos žemutinės premisos.

Dantės metodas yra kiek laisviau pavartotas scholastinis; jis nesulaiko jo nuo poetinių vaizdų ir aistringų šūktelėjimų, sakysim, į vargšę Italiją. Lygiu laiku turi galiot žmogaus proto šviesa (lumen) ir dieviško autoriteto spindulys (radius). Iš natūrinio pažinimo versmių panaudojama ratio, inductio ir autoritates, destis, kokia dalykų padėtis. Dantė tur didelio pasimėgimo suktis silogizmuose, taip pat šen ir ten iškelt aikštėn metodinius dalykus, savo literatinius priešus parblokšti visomis taisyklėmis. Visa „Mo-

[2]) Sąvokas: ambitus iurisdictionis Mon. I 10, subalternatio III 11, 394.

narchija" yra vienų vienas to argumentas (k. a. III 8, 378 concedo minorem. 10,386. 4,368), ir iš II 2,316 matyt, jį išeinant iš minties: Taip pat ir juridinius dėsnius seka suvest į „savuosius principus" (principia propria).

Dantės teisės filosofijos pažymiu tenka laikyti tai, kad ją nustatant, objektivi buities metafizika pasitraukia į šalį ir metafiziniai metmens stipriai ataudžiami individingai įregėta psichologija ir etika; o psichologija vėl ypatingai pabrėžia Dievo valią, taip jog protas beveik dar daugiau įgauna galios žmogiško teisės plėtojimo, kaip dieviško darbo srity.

* * *

Žiūrint viduramžių žvilgiais, man rodos, galimi trys keliai teisės pagrindams išvest be žmogaus valios ir žmogaus įžvelgimo trūso. Teisės versmė yra arba Dievo protas, arba Jo valia, arba abu drauge; paskutiniu atveju dievinis protas visada turėtų šviest pirm dievinės valios. Daugelio teisės filosofų pagrindinė mintis labai aiškiai išreikšta moksle apie „amžinąjį dėsnį", apie Lex aeterna. Galima susekt aiškiai nubrėžta evoliucijos linija nuo Heraklito per stojikus ir Ciceroną iki Augustino ir Tomo Akviniečio[3]). Augustinas, antai, tur abu lyginimu: „Dievo dėsnis—Dievo valia" (In psalm 36, P. L. 36,386) ir „Visumos (universitas) dėsnis—dievinė Išmintis" (De diversis quaestionibus 83 qu. 79, P. D. L. 40, 90)[4]). Pasak Tomo, dievinė Išmintis, kaipo visų principų principas, kaip visų pavyzdingų galimųjų paveikslų karalystė, turi savy visų dėsnių esmę. Amžinasis desnis yra ne kas kita, kaip dievinės išminties sąvoka, kiek ji kreipia visus veiksmus (actus) ir judėjimus (S. Th. 1, 2 qu. 93 a, 1)[5]).

Jog Tomo mėgintas dėsnių sutvarkymas į rūšis sukėlė bangų, tai gali patvirtint kardinolo Jono Vienuolio (Monachus, le Moine)[6]) aiškinimas prie Bonifaco VIII bulės „Rem non novam" (Liber sextus decretalium[7]) III, Lugduni 1671 Extravagantes). 229, 12 ir t. stovi ilgesnis, daugely vietų atsišaukiąs į Augustiną, išvedimas apie įvairius dievinio dėsnio išsišakojimus. Taip antai, 229, 13 pasakyta: In 1. libro de libero arbitrio lex aeterna divini intellectus s u m m a r a t i o nominatur; t. p. 229, 35 nurodant į Augustino contra Faustum: Lex aeterna est divina voluntas ordinem universitatis conservari iubens et perturbari vetans. Įvardinta penketas dėsnių rūšių ir tiek pat teisių. Pirmiausia amžinasis gamtos dėsnis, paskui dievinis dėsnis, toliau, natūrinis dėsnis ir tas žmoginis dėsnis, kuris gaunamas kaip padarinys iš principų, pagaliau žmoginis dėsnis, kuris specifikuoja (determinuoja)[8]) šiaip tvirtai nustatytą taisyklę. Pavyzdžiu ketvirtąjam dėsniui stovi posakis: „Neužmušk", esąs tiktai padarinys bendresnio posakio: „Niekam netur būt daroma pikta". Penktasis dėsnis nušviečiamas aiškinimu taisyklės „peccans puniatur", kai valdininkas įsako: „Nusidėjėlis tur nukęst šiokią ar tokią bausmę" (228, 84 iki 229, 46). Atatinkamos

[3]) Šiai vietai ir toliau žiūr. E r n s t S e y d l, Das ewige Gesetz in seiner Bedeutung für die physische und sittliche Weltordnung, Wien 1902. M a r t i n H o n e c k e r, Die Rechtsphilosophie des Alessandro Turamini, serijoj „Renaissance und Philosophie" XII, Bonn 1914, 175 p. ir k.

[4]) Seydl (t. p.) 41. [5]) Seydl (t. p.) 44 ir k.

[6]) Ž. H e i n r i c h F i n k e, Aus den Tagen Bonifaz VIII. Münster i. W. 1902, 126 p. ir k. ypač 135, 139, 147. R i c h a r d S c h o l z, Publizistik zur Zeit Philipps des Schönen und Bonifaz VIII. Stuttgart, 1903, 194 ir k.

[7]) Prie progos tebus leista vietelės spėjimui, kad antraštė knygų „Liber sextus decretalium" yra analogija prie pagarsėjusių Avicenos knygų „Liber sextus naturalium".

[8]) Konkliuzijų ir determinacijų atvirkštumas jau yra Tomo.

teisės rūšys vadinasi: Ius aeternum, iš kurio išvedama (derivatur) visas ius rectum, toliau, ius divinum, ius naturale, ius humanum ir ius pure positivum (229, 60 tt., 58 t.) Šis sustatymas randamas įrodinėjime posakio, jog popiežius prieš nieką negal išeit be pirmiau padarytos citacijos. Dievinės teisės sąvoką kardinolas (1303), matyt, ima įvairia prasme (eo modo, quo nunc loquimur de iure divino 229, 60 t.). Ne visa pridera į dievinę teisę, kas yra Biblijos kanone (229, 70). Sacerdotium'as, žinoma, iš šio kanono, į kurį, natūringa, teologai dažniau atsišaukia (pav., 209,76 210,64), įrodomas, kaipo pradžioj Dievo įstatytas. Visa, kas nėra amžinosios teisės, kas neįvesta (inductum) natūrinės racijos ir nepridėta žmogaus racijos, skaitoma prie dievinės teisės [9]).

Jonas Vienuolis prie natūrinės teisės stato posakį, jog tai turi būt gerai ir pakankamai pažinta, apie ką tenka tart bet sprendimas (sententiari et iudicium dari); nes tai esą naturalu, kad kiekvienas tik apie tai gerai spręstų, ką jis (gerai) pažįsta, ir tik apie tai esąs geras teisėjas. Todel taip pat ir sprendimas apie tai, kas reikia daryt (de agibililus), rišasi su sinderesėm, kurios, pasak Aristotelio (Etikos 6-sios knygos), kaip tik yra būdas gerai spręst. Taip antai, nurodoma kaip natūrinės teisės reikalavimas, kad popiežius, išeidamas prieš bet ką, turi pirmiausia imtis citacijos (230, 1—24). Šią argumentaciją paremia nurodymas į pavyzdį Dievo, kurs niekada nesprendė prieš tai neištyręs ir nepažinęs (230, 32). Natūrinės teisės pagrindimas sinderesim yra savotiškas dalykas, ir taip pat stojikų - viduramžių sinderesies sulyginimas su Aristotelio sinesies dorybe [10]). Tuo būdu ji tampa kaip koks išmintingumas (fronesis), kuris mato iš tolo (procul videt, kaip prudencijos etimologija), jei ji stebi stebėjimo dalyką (230, 4 tt.). Įgimtą gebėjimą betarpiškai ir tarsi iš tolo teisingai spręst Jonas Vienuolis skiria nuo „sąžinės" (conscientia) tuo, kad sąžinei jis nurodo uždavinį pasakyt žmogui aiškiai, ar elgesis yra geras ar blogas (232, 40). Sąžinę kononistas, rodos, stato prie dievinio dėsnio.

Prie visa to reikia pabot, jog glosė kalba apie popiežių ir todel sąvokos rodosi kiek siaurai. Apie popiežių taip pat pasakyta, jog jis vienas tegal atiduoti pirmeną nerašytai teisybei (aequitatem non scriptam) prieš rašytąją teisę iš savo paties interpretacijos. Tiktai popiežius, o ne bet žemesnis galįs daugely dispensuot. Turį nulemt proto (ratio) reikalavimas, kaip kad, sakysim, spiriamame būtinume (egens necessitas) arba aiškiai Bažnyčios naudai, o, žinoma, ne pripilt pinigų krepšį tojo, kuriam popiežius išmintingai sprendžia. Pirmasis tur tik paklaust, ar jį pajudinusi teisybė būtų pajudinusi ir įstatymų davėją, jei šiam dabartinis atsitikimas būtų buvęs smulkiai išdėstytas.

Tiktai tada jis, kaip „vedėjas", gali kai ką nustatyt ar dispensuot prieš teisę ar prieš tai, kas parašyta (230, 45 tt.). Išimtiną popiežiaus padėtį teisės filosofas dar iškelia aikštėn tąja forma, jog ydą (vitium) jis laiko nesuderinama (imposibile) su jo dorove (mos).

Įstatymui kononistas prikergia dvilypę jėgą (vis), — priverčiamą (coactiva) ir vadaujamą (directiva). Tiktai priverčiamosios įstatymo jėgos atžvilgiu kunigaikštis yra atsipalaidavęs nuo įstatymo, nustatydamas bet kam ypatingą bausmę. Nes tik žemiau stovįs gali būt priverčiamas, jei jis yra

[9]) Išraiška De iure divino esse taip pat 209, 81.

[10]) Žiūrėk Dyrofo straipsnį: Uber Name und Begriff der Synteresis, Philosophisches Jahrbuch der Görres-Gesellschaft 25, 1912, 488.

įstatymo verčiamas. Bet šalia popiežiaus tik jis vienas tur tada priverčiamosios jėgos, jei jis turi jos iš kunigaikštiškos galybės (potestas); ir niekas nėra savo paties priverčiamas ir neduoda pats sau įsakymų. Tatai čia kunigaikštis tur leist įsakymų. O vadaujamos jėgos atžvilgiu kunigaikštis stovi žemiau įstatymo, įsakančio jam, kas privalo būt atliekama. Vykdomąją jėgą turi turėt kunigaikščiai, idant jiems negalėtų prikaišiot: Dicunt et non faciunt et aliis onera gravia imponunt, digito autem suo nolunt ea movere (230).

Nebuvo nenaudinga įvesdint į šias mintis. Nes šitaip gyvai pasirodo, kuriuo būdu prieš Dantę kai kuriuose sluoksniuose filosofuota apie teisę ir įstatymus. Šiems protavimams pažymėt dar galėtų būt paminėta taisyklė: Cuius est condere, eius est destruere. Jog paskui renesanco laikais scholastika iki Pranciškui Viktoriečiui (de Vitoria), Vasquez'ui, Didakui Covaruvijai, Dominikui Sotui toliau išplėtojo Augustino Tomo įstatymo sąvoką [11]), tai yra kalbingas tokio teisės supratimo reikšmės įrodymas.

* * *

Dantės teisės supratimą turim nuo anojo laikyt tolokai atskirai. Ne del to, kad visai trūktų dievinės ir natūrinės teisės. De Monarch. II 13, 398 šios sąvokos eina kaip svirtys viename įrodinėjime teisės, jog Bažnyčia jai prikergtą pajėgą (virtus) autorizuot (authorizare) Romos kunigaikštį turinti ne iš Dievo. Jei, pasakyta, ji būtų ją apturėjus iš Dievo, tai tas būtų įvykę arba dieviniu arba natūriniu įstatymu. Tuo tarpu gamtos dėsniu tai esą negalėję įvykt, nes gamta duodanti savo įstatymą [12]) tik saviems veiksmams, kadangi Dievas neturėtų būt nepritenkąs ten, kame Jis bet ką keltų į buitį be antrinių agencijų (secunda agentia). Kadangi Bažnyčia esanti veiksmas ne gamtos, bet Dievo, pasakiusio: „Ant šios uolos aš pastatysiu savo Bažnyčią“ ir kitur: „Aš atlikau darbą, kurį Tu man esi davęs“, tatai esą visai aišku, jog Bažnyčiai įstatymą davusi ne gamta. Bet ji jo netur taip pat ir iš dieviško įstatymo. Nes visas dievinis įstatymas yra abiejų Testamentų skraite, kame Dantė negalįs rasti, jog trūsas ar rūpesnis laikinaisiais dalykais būtų pavestas pirmosios (Mozei) arba naujosios kunigystės atstovams (Kristaus mokiniams).

Tai girdėdamas tačiau tuoj pastebėsi, jog 4-jo ir 5-jo įstatymo mokslas Dantei nebuvo žinomas. Jis dar juk laiko reikalingu parodyt, jog reikią skirt dievinis ir natūrinis įstatymas: Rods, tai, ką apturi iš gamtos, apturi taip pat ir iš Dievo, bet atvirkščiai nėsą. Nes išraiškos lex aeterna aš ligi šiol veltui ieškau, be Parad. 32, 55, taip pat posakių lex positiva divina, lex positiva humana ir viso pas Joną Vienuolį įžiūrimo suskirstymo. Vietoj lex aeterna Dantė mieliau pabrėžia Dei providentia aeterna (Mon. II 10, 352). Taip pat Mon. II 8, 333 tt., kame Dantė arčiausiai prieina prie mokslo apie įstatymus, kalbama tik apie lex naturalis ir lex scripta ir t. p. I 11, 292 pasakyta unica lex tik apie pasaulio valstybę.

Tai dar nuostabiau, kad anosios įstatymų ir teisės sąvokų evoliucijos sėklos jau visos esti pas Dantę. Dievas jam yra pasaulio kunigaikštis (Mon, III 15, 402). Dievo darbuose prileidžiama esant griežto laikymosi įstatymų, sakant (Mon. 4, 370) Dievą negalint taikint jokios iškreiptos (perversus)

[11]) Honecker, k. v. 181 t.

[12]) Tekstas tikrai turi būt: non ponit legem, nisi imponit etc.

tvarkos. Legis aeternae teorijoj pas Tomą ir jo papėdininkus randamas pasaulio palyginimas su Dievo Menininko meno kuriniu iš Aristoteli o minčių įsriuvėjo taip pat ir į Dantės teisės filosofiją. Betgi Mon. II 2, 316 t. (plg. I 4 282 natura — ars Dei. Deus et natura I 4, 282; 12, 294; 16, 386), kame, eidamas iš Tomo ir kanonistų, vėl lauki anojo „amžinojo įstatymo" mokslo, skaitome visai kita: Kaip menas randamas trejopam laipsny, būtent, menininko dvasioj, įnagy ir menu jau suformintoj medžiagoj, taip ir gamtą galime išvyst trejopam laipsny [13]). Nes gamta kartą yra buvusi dvasioj Pirmojo Judintojo, Dievo, paskui Danguj, kaip įnagy, k-riam tarpininkaujant, pagaliau, skystoj medžiagoj išrieda (explicatur) panašumas su amžinuoju gėriu (bonitas aeterna). Ir kaip, esant tobūlam menininkui ir gerai įtaisytam įnagiui, meno kūrinio lyty atsitaikoma yda seka išvest tik iš medžiagos ydos, — taip ir anoj srity: kadangi Dievas visada pasiekia aukščiausios tobūlybės ir jo įnagis, Dangus, nepakenčia nė mažiausios reikalingos tobūlinimo ydos, tai visa, kas nepavykę žemesniuose (po mėnuliu esančiuose) daiktuose, yra nepavykę iš pusės parblokštos medžiagos, ir, rods, prieš Dievo ir dangaus tarimąsi. Ir visa, kas žemesniuose daiktuose yra gera, kadangi tai negali eit iš medžiagos, kuri esti tik potencijoj, turi taip pat kilt pirminai iš Dievo Menininko ir antrinai iš dangaus, esančio įnagiu dieviško meno, kurį paprastai vadina „gamta". Iš to tuoj aišku, jog teisė, kadangi tai yra gera, yra pirminai Dievo dvasioj (mens); o kadangi visa, kas yra Dievo dvasioje, yra pats Dievas (anuo žodžiu: Kas yra padaryta, buvo Jame gyvata) ir Dievas daugiausia nori paties savęs, tai seka, jog teisė, kiek ji yra Dievuje, yra Jo norėta. Ir kadangi noras (valia) ir kas norima Dievuje yra tas pat, toliau eina, jog Dievo valia yra pati teisė. Ir vėl eina iš to, j o g t e i s ė d a i k t u o s e y r a n e k a s k i t a, k a i p p a n a š u m a s s u D i e v o v a l i a. — Šių silogizmų pakanka tolimam atstui tarp Tomo ir Dantės pažinti. Galėtume greičiau pasakyt Dantę esant teisės voluntaristą [14]) ir jo įstatymus išeinant iš pirmuonės dieviškos teisės, tuo tarpu Tomo teisę išeinant iš įstatymų. Antrinė teisė (ius in rebus), tam atatinkamai, šitaip apibrėžiama: Kas nesusiderina su Dievo valia, tai negal būt teisu, ir kas susiderina su Dievo valia, tai yra teisė [15]).

Klausimas, ar kas įvyko teisėtai, lygus su klausimu, ar tai įvyko pagal Dievo valią. Gamtos sąvoka Dantei tur plačios erdvės ir didelės reikšmės. Teisinga gamta (natura diritta, arba buona) protingai žengia augaluose, taip pat ir žmoguje (Conv. IV 24, 348 t.). Taip pat pas jį daugel kartų žybtelėja Augustino pajudinta ir Tomo tiek įsakmiai, kiek niekada pirmiau, išvesta mintis tvarkos gamtoj; pasak jo, universali gamta „ordinuoja" partikuliarią jai atbaigti (perfezione Conv. IV 26, 356). Ir: Visa gamta yra nukreipta į vieną paskutinį tikslą (Mon. III 15, 404; plg. I 8, 290). Kas prieštarauja gamtos siekimui, to Dievas nenori. Dievas nori gamtos tikslo, nes kitaip Dangus judėtų be reikalo. Jei Dievas norėtų tikslą sukliudyt, tai jis norėtų taip pat sukliudymo tikslo. Šį posakį apkreipus, gautum prieštaravimų. Tatai jis netiesioginai įrodytas, yra ne pajudinama tiesa (Mon. III 2, 360). Svarbi vieta Mon. II 7, 336: Gamta tvarko daiktus atsižvelgdama į jų gebėjimus. Š i s a t s i ž v e l g i m a s y r a g a m t o s d a i k t u o s e p a d ė t a s t e i s ė s f u n d a m e n t a s.

[13]) Vietoj id tikrai reikia skaityt in.
[14]) Plg. Par. 3, 85. Mon. I 15, 28 tt.
[15]) Lygiai taip Pav. 19, 86–88.

Reikia stebėtis, kodel iš dieviškai įspindėto žmogaus proto iškyląs gamtos dėsnis nesugretinamas, kaip prie progos vėliau, į analogiją su svorio jėga ir kilimu medžiagos aukštyn, su augalų augimo ir gyvulių skatulių gamtos desniu. Bet Tomas tokią analogiją išplėtoja iš kitos versmės, iš savo plačios pasaulio meilės sąvokos, kurią meilę seka natūrinė akmenų pastanga, kai jie krinta, kaip ir žmonių bei angelų dvasia, kai jie Dievą myli. Mon I 15, 304 Dantė netoli nuo to. Betgi jis prieš necessitas naturae stato voluntarietas elgesy. De Mon. II 7, 334 tt. gamta sustatoma gretutinai su žmogaus dvasia: Tai, ką gamta sutvarkė, yra del teisės palaikoma. Nes gamta savo rūpesny negali mažintis prieš žmogaus pramatymą (providentia), nes kitaip veiksmas — žmogaus atsarga — gėry būtų aukštesnė už priežastį — gamtą. Iš čia aiškėja, jog gamta vėl tvarko daiktus atsižvelgdama į jų gebėjimus, kuris atsižvelgimas yra daiktuose padėtas teisės fundamentas. Natūrinė tvarka (ordo naturalis) daiktuose tatai negali būt išlaikoma be teisės, kadangi teisės fundamentas ir tvarka yra neatskiriamai surišti su viens kitu.

Palyginimas gamtos kūrinio su meno kūriniu, kaip ir aristotelinė tobūlybės (perfectio) sąvoka, įsiterpia taip pat ir į šį įrodinėjimą (t. p. 336): Kaip nuo meno tobūlybės atkristų tas, kuris žiūrėtų tik galinės lyties (forma finalis), nesirūpindamas priemonėmis kaip tos lyties pasiekt, taip ir gamta turėtų ydą, jei ji pasauly siektų tik universinę dieviškos tobūlybės lytį, o nesirūpintų priemonėmis. Betgi gamtai negali trūkt nė jokio tobūlumo, kadangi ji yra dievinės Inteligencijos kūrinys. Taigi ji imasi visų priemonių, kuriomis pasiekia paskutinį savo siekimo punktą. Dabar, kadangi žmonių giminės tikslas yra priemonė, kuri reikalinga universingam gamtos tikslui, tai gamta tur į jį steigtis. Paminėta Aristotelio Fizika (II)

* * *

Kitos viduramžių teisės teorijos natūrinį teisės pažinimą išveda iš Dievo žmogaus sielon įdėtos natūrinės proto šviesos, skirdamos nuo to betarpiškai Dekalogo ir Kristaus suteiktą Dievo teisės įsakymą; šiam supratimui atstovauja ir Dantė Mon. II 8, 338 tt.: Dievo sprendimas (iudicium)[16]) daiktuose žmonėms yra tai atidengtas, tai paslėptas. Atidengtas gali būt dvejopai—per protą ir per tikėjimą. Būtent, esti kai kurie Dievo sprendimai, kuriuos žmogaus protas gali pasiekt eidamas savomis kojomis, kaip antai, kad tėvynės gerovei žmogus pats save pasitiektų (exponat), kiek žmogus, būdamas visuomenės dalis (Aristotelio Politika), turi atiduot save visumos gerovei, kaipo mažesnė vertybė už didesnę (nurodymas į Nikomacho Etiką). Toks Dievo sprendimas turi būt pažįstamas, nes kitaip žmogaus protas savo kryptim (rectitudo) neitų paskui gamtos siekimus. Betgi esti ir kiti Dievo sprendimai, prie kurių žmogaus protas pakyla tik padedamas tikėjimo ir kas pasakyta šventajame Rašte, kaip antai, posakis: Niekas tikrai negali būt išgelbėtas be tikėjimo. To žmogaus protas iš savęs negali pažint. Paslėptas Dievo sprendimas žmogaus protui pagaliau yra tas, kurs sužinomas nei iš natūrinio nei iš rašyto įstatymo, bet tik kai kada ypatinga malone, ar tai paprastu apreiškimu (laisvai Dievo suteiktu arba malda išprašytu), ar tai apreiškimu, tarpininkaujant nulėmimui (likimas arba kova). „Sprendimo" išraiška, kaip ir šiaip Dantės, dažnai paimta

[16]) Plg. II 9, 342.

logikos prasme[17]), ir visas minčių trūkis yra intelektualistinis. Tačiau galvotojui tas neaišku, kadangi jam rūpi pedantiškai smulki ypatingos malonės klasifikacija. Taip pat jis nesvyruoja nuo loginio pritaikymo pereit į teologinį juridinį; nes Mon. II 9 ir II 10 divinum iudicium jam tuoj reiškia „Dievo sprendimą" viduramžių prasme; čia tas eina atvirkščiai į humanum iudicium (II 10, 346). Absoliutaus teisingumo reikalavimas (ne iustitia derelicta remaneat... quod ipsa exigebat, II 10) varo Dantę taip toli, jog, kame žmogaus sprendimas nieko neįgali ar tai del pridengiančios nežinojimo tamsos, ar tai stingant apsaugos iš teisėjo pusės, jis (Dantė) šaukiasi dvikovės, t. y., Dievo sprendimą sužinot susidaužiant abiejų pusių dvasios kaip ir kūno jėgoms, kuris sužinojimo būdas turįs atsiremt laisvu susitarimu, ne neapykanta, bet teisybės meile (Mon. II 10). Faktinai necessitas iustitiae asmeninai atatinka zelus iustitiae (348 p.). Kai gana padaryta toms sąlygoms, tai kovojantieji yra susirinkę Dievo vardu, ir taigi jų tarpe yra Dievas, ir tada teisybė negalės būt nugalėta (ten pat).

Pagaliau, filosofas didele energija ima paskutinę savo išprotavimo išvadą: Visa, ko Dievas nori žmonių draugėj (societas), tai seka laikyt tikra (verum) ir gryna (sincerum) teise. Jis mato ir visu aiškumu pažįsta ir pačią pažinimo teorinę padėtį, kuri gaunama iš „rastojo principo". Atsirėmęs Aristotelio posakiu, jog ne kiekvienoj medžiagoj turima siekt viso tikrumo, bet reikią eit tik tol, kiek leidžia dalyko prigimtis (Eth. Nicom. I), jis pareiškia esant pakankama argumentų, jei diskutuojamą teisę išmintiai mėgintų išvest iš aiškių ženklų (signa) ir iš autoritetingų posakių (autoritates). Dievo valia iš savęs (per se) esanti neregima; tačiau—jis turi galvoj pagarsėjusią šv. Pauliaus vietą—neregimieji Dievo daiktai žmogaus proto pamatomi per sutvertus daiktus. Kadangi žmogaus valia šalia norinčiojo pažįstama taip pat tik ženklais, tai tas dar mažiau nuostabu del Dievo valios. Kai antspaudas paslėptas, tai aiškią žinią apie jį teikia įmuštas vaškas (Mon. II 2, 317). Mon. II 4, 326 Dievo pasielgimas surišamas su Jo pastangomis grožei: Jam, kuris visakuo nuo amžių rūpinasi tvarkos grožėj, visai pritiko, kad Jis, kaip Jis būdamas regimuoju Dievu (Kristus) rodė stebūklus vietoj Neregimojo, taip būdamas neregimuoju Dievu anuos žinomus romėnų istorijos stebūklus pastatytų prieš akis regimųjų daiktų vietoj. Kas betgi Jo tobūlumui pasiekti paremiama stebūklų pagalba, yra aiškiai Dievo norėta ir taigi de iure (II 4, 324).

Nemetafizinis yra tasai teisės supratimas, kuris atstovaujamas Mon. II 5, 326 t., II 6, 332. Jis išėjęs iš empirinės teisės (Mon. III 10, 388 pavadinta ius humanum) definicijos bandymų. „Jus est realis et personalis hominis ad hominem proportio quae servata hominum servat societatem et corrupta corrumpit". Digestų definiciją Dantė atmeta, kadangi jos nepasakančios, kas yra teisės esmė, bet tik aprašančios ją pažymint jos naudojimą. Iš jo paties definicijos, turinčios paduot ir quid ir quare — Dantė tatai jau turi genetinės definicijos sąvoką ir žino definicijos ir „aprašymo" (descriptio) skirtumą, — filosofas gauna posakius: kiekvienos teisės tikslas yra bonum commune; negali būt teisės, kuri nesistengtų bendros gerovės. Tatai netrūksta sąryšio su metafizine teisės sąvoka. II 2, 318 teisinga teise įsakmiai pažymėta kaipo tai, ko Dievas nori, kad vyktų žmonių draugėj.

Tezę «Kas visada siekia gera valstybei, siekia teisės tikslo» (Mon. II 5, 328; 6, 332) Dantė taip išaiškino (deklarare): Kas visada siekia teisės tikslo, — eina su teise, nes kiekvienas neturis būt atliekamas bet kuris daiktas eina

[17]) Pav., Conv. I 12, 97.

tam tikram tikslui; ir kaip kiekvienas daiktas yra nukreiptas į jo paties tikslą, taip ir, atvirkščiai, kiekvienas tikslas tur savo daiktą, kurio jis yra tikslas. Todel du daiktu, kol juodu yra du, negali siekt to paties tikslo, nes kitaip būtų juk vėl įvedama kažkas atliekama, perviršą. Dabar, kadangi teisė turi tikslą, tai tą tikslą nustačius, tur būt nustatyta ir teisė, kadangi jis yra savotiškas ir savimi duotas teisės efektas. Toliau, kadangi kiekvienas daiktas santykiuoja su s a v o tikslu, kaip išvedime konsekvencija su antecedencija, ir kiekviename išvedime antecedencija negali būt be konsekvencijos, taip ir teisės tikslo negalima ieškot be teisės. Gero narių pasilaikymo neatsieksi be sveikatos. Taigi, kas siekia teisės tikslo, turi tai daryt teisėtai.

* *
*

Šalia viduramžių Dievo sąvokos ir istorijoj pasirodomos teisės stebėjimo, trečioji teisės supratimo versmė yra etinis psichologinis žmogaus tobūlybės tyrinėjimas. Čia ir Dantė remiasi senaisiais (Conv. IV 27, 362) ir, naturalu, Aristotelio etiką jis pasirenka vadu (Conv. I 12). Virtus'u Dantė nori suprasti tai, kas žmogų daro laimingą (felice) jo elgesy (operazione), t. y., tokį habitus eligens, kaip Aristotelis sako (heksis proairetike): Conv. IV 17. Moralinės dorybės yra tai savotiški žmogaus vaisiai (Conv. IV 17, 319; plg. IV 9). Tarp jų teisybė (giustizia) Aristotelio yra vienuolikta. Ji kreipia mus mylėt ir praktikuot, kas visuose daiktuose teisinga (divittura) (Conv. IV 17, 319). Ji labjausiai verta mylėt iš visų dorybių, kadangi turi žmogaus dvasiai patį savotiškiausią gėrį, nes tik ji viena yra racijonalinėj ir intelektualinėj norėjimo galios, t. y., valios daly, kuri (valia) aukščiau stovi už vien tik animalinę norėjimo galią. Juo kuris gėris (tobūlybė) yra savotiškesnis, juo labjau jis vertas meilės. Ir neteisybė kaip tik del to daugiausia nekenčiama, kad ji yra teisybės priešingumas (Conv. I 12, 991). Kitur (Mon. I 13, 296 t.t.) didžiausiu teisybės neprietelium Dantė su Aristoteliu laiko cupiditatem. Tai iusta mens, t. y., naturalus, patyrimo paisantis proto sprendimas yra tai, kuo teisybė remiasi (Conv. IV 26, 359); ir šiame sąryšy Dantė suriša iustus su directus, su tokia sąvoka, kuri, matyt, yra pasemta iš žmogaus elgesio padarinių stebėjimo. Sulig tuo Dantė išveda teisę iš sprendimo galios ir todel «jaunatvei» nepripažįsta tikros teisybės, o tik pražilusiam amžiui (IV 26, 359). Kaip kiekviena, taip ir teisingumo dorybė tur dveitą «kolateralių neprietelių» ir tuo taip pat ir ji yra vidurys tarp dviejų ydų, tarp per daug ir per maža (IV 17). Taip tat ir teisybė išauga iš tos pat šaknies, iš kurios principe išauga ir visos dorybės, ir šis principas yra kaip tik «mūsų gero pasirinkimo patvarus būvis» (t. p.). Teisybei, šiai savotiškai dorybei (Conv. 27, 362) taip didelįai brangint Dantei ėjo netik jo didžiausiai gerbiamo mokytojo Aristotelio pavyzdys, bet ir jo paties pergyvenimas ir įžvelgimas; jis ją laiko kaip aiškių žymių ž m o g i š k ą dorybę; tai aišku iš to, kad neteisybės rūšis jis laiko įžymiai nežmoniškomis (inhumana) nuodėmėmis; jų nežmoniškumo laipsnis esąs nepaprastai didelis (Conv. I 12).

Iš teisybės rūšių iustitia legalis paimta iš Aristotelio (Eth. V) barokišku palyginimu krikštolinio dangaus su moraline filosofija (Conv. II 15, 163); iustitia distributiva tik praeinant paminėta, įrodinėjant turtų netobūlybę (Conv. IV 11, 289); Mon. I 15, 304 mini iustitiam praepeditivam (plg. II 9, 344).

Kaipo neteisybės rūšis Dantė iškelia išdavimą, nedėkingumą, klastą, vagystę, plėšimą ir apgavimą (Conv. I 12, 100). Iš šių vardų matyt, jog jo etinė sąvoka tuojau įveda ir juridinę. Filosofinė „Pragaro" struktūra, kuri juk pirmoj eilėj pradėjo nuo jos aukšto Kurėjo teisybės (Cov. III 4), visai aiškiai matoma šiąja paralėle. Iš 65 vietų, kuriose, pasak Scartazzini'o (Enciclopedia Dantesca, Milano 1896), atsitaiko žodžiai Giustizzia ir Giusto, palyginti, juk daugelis naudoja etinę sąvoką; ir jei eilėj vietų „teisybė" pasitaiko kaip Dievo savybė, kuri gera apdovanoja ir bloga nubaudžia, tai viduramžiai atvirai pasisakydavo, kad tokios ypatybės mūsų žmonių tik todel Dievui gali būt prikergiamos, jog mes jas prieš tai randame esant puikiuose žmonėse; mes analogiškai jas duodame Dievui ir perkeliame jas į begalybę. Teisybė tačiau yra taip pat realybė ir pasauly; taip ima Dantė, kai jis sako: Pasaulis yra geriausiai sukurtas, jei teisybė yra jame galingiausia. Iš savęs (de se) ir jos pačioj prigimty ji esanti tam tikra kryptis (rectitudo), arba taisyklė, kuri visaip šalina, kas neteisinga (obliquum); ir tuo atžvilgiu ji neprileidžia nei daugiau nei mažiau (Mon. I 13, 294 tt.) Žinoma, ši sąvoka tuoj vėl peršoka į psichoginę sritį[18]). Dantės įstatymai yra visai aiškiai ištekėję iš anųjų teisės principų. Pas jį nerandi Dzidoriaus ir Gracijono supratimo, jog įstatymas yra rūšis, o teisė porūšis. Jo įstatymo definicija skamba: Est enim regula directiva vitae (Mon. I 16, 308). Ir kaip Aristotelis (jis rodo į Eth. V) ir Tomas, jis iš to išveda, jog tautos, karalystės ir miestai (civitates) turi į viena kitą savybių (proprietas) ir jog turi būt valdomos diferenciniais įstatymais. Municipiniai įstatymai kartkartėmis turėtų trukumų, kurie reikalautų pataisymo (correctio). Taikindamas posidoniškę ptolomejiškę klimatų teoriją, jis reikalauja, kad šalia septintojo klimato gyveną, didžiausio naktų ir dienų nelygumo, nepakenčiamo šalčio kankinami skytai (plg. III, 3, 362) turėtų būt kitaip valdomi, kaip po lygių dienų ir naktų dangum gyveną aramantai, kurie, turėdami lygiai dienos šviesos ir nakties tamsos, del per didelio oro karščio nebegali apsisiaust drabužiais.[19]) [20]).

Visai įsakmiai poetas iškelia dauginį įstatymų charakterį (Mon. II 5, 326 t). Ir jis mano įstatymus visada reikią aiškint valstybės naudai ir jog įstatymas yra žmonių draugės ryšys. Įstatymai tur kaip tik rišti žmones su vienus kitais jų bendrai naudai. Įstatymai, neįtaisyti (directae) naudai tų, kurie įstatymų klauso, yra tik iš vardo įstatymai, bet tikrumoj tokiais negal būt. Utilitas communis, bonum commune vadina Dantė vidujiniu įstatymų tikslu. Įstatymas gali sutapt draugėn su teisingu prityrusių senių sprendimu (Conv. IV 26, 359), aplinkybėmis betgi taip pat ir su ilgu draugės įpročiu (t. p.)[21]).

Tiktai pliką įstatingumą (lojalumą, lealta) Dantė griežtai skiria nuo teisingumo. Jei F r i c a s K e r n'as (Humana civilitas, Leipzig 1913. 18 p. ir t.)

---

[18]) Jog teisybė priklauso praktikos gyvenimui arba praktiniam žmogaus savo dvasios naudojimui, tai pabrėžia diduomeninis kanconas ir jo išaiškinimas „Puotoje". Praktikos gyvenimas, nors menkesnės vertės kaip spekuliatinis, taip pat yra geras. – Giusti bibline prasme Cov, III 15, 339.

[19]) Plg. Ptolem. Tetrabl. II 1 p. 85 (z. Boll). Dantė: nationes, regna et civitates. Ptolem.: nationes, regna et civitates. Ptolem: ethnė kai choras kai poleis. Panašiai Dantės Mon. I 4, 282 homo domus vicinia (=komė) traukiasi Aristotelio civitas.

[20]) Vietoj vestimenti turi tikrai būt vestimentis.

[21]) Lex didumoj stovi juridine prasme, net kur „lex divina", Mon. I 15, 304 etc legislator und legis executor. Plg. Scartazzini, Enciclop. Dante a s. v. Legge, decreto. Statuto = amžinas Dievo paskyrimas. Par. 21, 35.

tvirtina, kad doringumą, paprotį ir teisę atskyręs Marsilijus Paduvietis, o ne Dantė, tai jis tuo atžvilgiu neištyrė „Puotos“, kurią apskritai jis per maža kliudo. Kaip teologiniu atžvilgiu arabams ir Bachai ben Pakudai iškyla priešingumas „širdies“ ir narių pareigų, ir iš to Kern'as būtų turėjęs iš pirmesnių Überweg'o vadovėlių leidimų pataisyt klaidingą atvirkštų A. Lasson'o tvirtinimą, taip ir Dantė Conv. IV, 26, 359 moko: Plikas įstatingumas ir teisingumas skiriasi tuo, jog teisingumas yra atsirėmęs savo paties sprendimu, taigi, yra autonomingas (quasi sanza legge alcuna); jis turėtų visai laikytis teisingos žmogaus dvasios (giusta mente). Teisingasis laikosi tik savo paties teisingo sprendimo (diritto giudici), kuris jam su įstatymu yra kaip ir visai v i e n a s dalykas. O įstatingumas tai reiškiasi tuo, jog laikomasi ir vykdinama, ką sako įstatymai. Įstatymų žmogus tenkinasi jų laikytis, ir to jam pakanka. Įstatymų vietoj pirmesniais laikais galėjo galiot senas paprotys. Skirtumą filosofas paaštrina dar tuo, jog loijalybę jis įrodo kaipo jaunumės amžiaus (gioventute) dalyką, o „moralybę“ — taip turim dabar ramiai pasakyt — atiduoda pražilusiam amžiui, turinčiam daugiau patyrimo (sperienza). Vyrui loijalumas priskaitomas prie kilnios prigimties dorybių greta susilaikymo, narsumo, malonumo, mandagumo (cortesia); mūsų tobūlumui reikalingi penketas dalykų, kiek mes atsižvelgiam į save pačius, į mūsų pačių aš, ir, būtent, tada, kai mes stovime gyvenimo viršūnėj. Kai reikia lygią tobūlybę išleist kitiems, t. y., savą tobūlybę suteikt kitiems, tai tam reikalui eina senatvės amžis (IV, 26, 355 tt.). Todel senis tinka duot kitiems patarimų (plg. IV, 27, 360) ir būt kitiems šviesa ir įstatymas (t.p. 362). Taip tad loijalybė ir moralybė pakankamai atskirtos. Bet kaip maža Dantė, laimingiau už daugelį naujų moralistų, niekina loijalybę matyt tarp kita iš to, jog jaunimo (juventus) ir dorybės atstovu jis daro savo labai gerbiamą Enejų (359) [22].

Autoritas ir iniquitas [23]) — šios sąvokos reikšmingai pasirodo kalbant apie ciesoriško majestoto esmę (Conv. IV, 9, 279 tt.): Pirmasis gėris, Dievas, vien neaprėžtu gebėjimu (capacita) apima begalybę (in-finito) ir yra nesiaurinamas jokio autoriteto. O universali viso pasaulio gamta tiek tetur jurisdikcijos, kiek visas pasaulis eina, t. y., kiek siekia dangus ir žemė; ir ši tur tam tikrą ribą, kaip įrodyta trečiose Fizikos knygose ir pirmose De coelo et mundo. Kaip universalios, taip nuosakiai ir partikiularios gamtos jurisdikcija susiaurinta tam tikros ribos, ir taip pat šios nustatytojas (liminator) yra Dievas. Dabar, kad matytum, kokios yra mūsų elgesio ribos, reik išmanyt, jog mūsų elgesiui pridera tik tai, kas nusilenkia protui (ratio) ir valiai; sakysim, bet kuris mumyse pirm savęs einąs digestivus darbas yra nebe žmogiškas, bet natūrinis. Visame mūsų elgesy betgi seka palaikyt kai kuri teisybė ir vengt neteisybės. Teisybės (vertybės) netekt galime dvejopu būdu: arba neišmanydami, kas ji tur būt, arba jos nesilaikydami. Ir tatai yra išgalvota rašytas įstatymas, ragione scripta, jai tiek parodyt, kiek ir įsakyt. Todel Augustinas sako: „Jei žmonės teisybę pažintų ir paskui atatinkamai jos žiūrėtų, tai ratio scripta nebeturėtų jokio darbo“. Ir senos Digestos pradžioj pasakyta: „Ratio scripta yra menas to, kas gera ir teisinga“. Jai surašyt, pa-

---

[22]) Conv. I 12 ypatybė būt leale, kaip ir ištikimybė, yra savaimi pagirtinas dalykas.

[23]) Iniquitas Conv. IV, 11, 289 pastatyta priešingai iustita distributiva. Auctoritas Mon. III 7; 13; 14; 15, II 10, 354, IV 27, 362. Jonas Vienuolis skiria a u t o r i t a s humana et divina k. v. 211, 38.

rodyt ir įsakyt, yra įstatytas ciesoriaus urėdas, ir jam mes visi pasiduodame kiek siekia mūsų žmoniškai savotiškas elgesys, bet ne toliau. Kiekviename mene ir kiekviename amate menininkai, arba mokintiniai, būtinai pasiduoda vedėjui ir meistrui tojo dalyko, kuriame jis meistras, bet ne toliau. Nenuostabu, jog kiekvieną urėdą (ufficio) ir kiekvieną žmogišką meną matome prigimties aprėžtą visuose jos darbuose, ir todel taip pat imperium'as yra Dievo susiaurintas kai kuriomis ribomis. Tatai ciesoriaus autoritetas, išgalvotas žmonių gyvenimui patobūlint, dirba teisiu būdu reguliuodamas ir kreipdamas (regolatrice et reggitrice) m ū s ų elgesį, bet toliau ciesoriaus majestotas neina nei savo jurisdikcijos atžvilgiu. Kalbant vaizdais, ciesorius yra žmogaus valios raitelis; šioji, jei palieka kaip nesuvaldomas arklys, yra nelaiminga, panašiai kaip Italija.

Po šio išdėstymo Dantė tuoj eina į atskirus atvejus, taip jog pigu matyt, kiek toli siekia šie apsprendimai: Jei kuris menas ar meistrumas (magisterium) tur savy ką ypatingiau, tai juo didesnis yra jame (menininkui ar meistrui mokintinio) pasidavimas. Nes, kylant priežasčiai, kyla ir veiksmas. Kaip šiaip menui, taip ir ciesorybei yra kai kurių taisyklių, kurios yra t i k t a i menas, kaip antai, moterystės, vergų, karo tarnybos, rango paveldėjimo įstatymai. Šiųjų srity mes visame pasiduodame ciesoriui be bet kokio abejojimo arba svyravimo. Bet esti kiti įstatymai, kurie yra tiktai kaip gamtos pasekėjai, kaip antai, nukelt žmogų į tarnaut (ministrare) pakankamą luomą; juose mes ne visame pasiduodame. Pagrindimas eina šitaip: Tenai, kame gamta funkcijonuoja tik kaip meno instrumentas, taigi, kame yra g r y n a s i s menas, ten mes pasiduodme dalyko mokovui, bet kame yra atvirkščiai, kame menas yra gamtos instrumentas, ten yra mažiau meno ir menininkai mažiau pasiduoda savo vadui (princeps). Kiti dalykai vėl priklauso ne atskiroms meno rūšims, bet turi su jomis tik kai kurios giminybės (parentela), ir čia mokiniai nepasiduoda meistrui. Antai, žuklavimas ir plaukiojimas laivu, augalų pažinimas ir žemdirbystė, nežiūrint kai kurio sąryšio, netur bendrų taisyklių, kadangi žuklavimas yra medžioklės srities ir t. t. Taip ir ciesoriaus autoriteto atžvilgiu esti daug dalykų, kurie, rodos, giminingi su ciesorišku menu ir kuriuose tačiau ciesoriaus nuomonė (sententia) nėra autentinga. Kas Dievui priklauso, čia reikia palikt Dievui. Aure, del jaunatvės neseka sutikt su ciesorišku Nerono sprendimu, kai jis sako jaunatvę esant kūno grožį ir stiprumą. Čia daugiau turi sutikt su tuo, kuris ją apibrėžia kaipo natūrinio gyvenimo viršūnę, būtent, su Aristoteliu.

* * *

Dabar jau turim prieš mus atskleistą visą Dantės teisės filosofijos vaizdą. Florentietis žino didelę eilę pirmvalstybinių teisės santykių, kurie visi kyla iš Dievo apveizdos. To nepaisant, jis nepriėjo teisės pagrindus pagvildent visai iš savęs ir sistemingai, bet juos pasiekdavo tik iš kitų praktikos klausimų. Ir kitaip negalėjo būt. Ilgu, gal būt jau prieš Laktanciją prasidedamu darbu surišt Platoną, Aristotelį ir Stoją su krikščionišku Dievo mokslu teisės supratimas buvo įaugęs į, palygint, nepainią visumą. Teisė plaukia iš Dievo valios, žinoma ne be dalyvavimo Dievo proto (Mon. II 7, 336). Tuo būdu teisybė, kaip ir rašytas įstatymas, „natūrinė", kaip ir „įstatymų", „nerašytoji", kaip ir „įstatyminė" Aristotelio teisė (dikaon) apturi sau gerą vietą, vistiek, ar prieky pastatoma „idėjos" Dievo dvasioj, ar prie įstatymo ir tvarkos spirią Dievo protas, ar stojikų Dievo apveizda. Dantė mėgsta pabrėžt Dievo apveizdą ir neoplatoniškai kalba apie perteklių (abundantia) Dievo gėrybės, iš

kurios liejasi universalinio autoriteto versmė į daugelį rankų (Mon. III 15, 406). Poetas yra sąmoningas natūrinės teisės šalininkas ir su pasididžiavimu iškyla aukščiau už tuos juristus, kurie yra toki patenkinti patart ir spręst tiktai atatinkamai su įstatymo prasme. Jo sargybos kuoras yra protas, iš kurio žmogaus dvasia (mens) išvysto beveik dieviškus principus (Mon. II 10, 352). Kaip jis nėra jausmo etikas, taip nėra ir jausmo juristas. Jo kosminį meilės principą jo teisės filosofija paliečia vos paviršutinai, ir jei jis Dievo valią stato lygiai su teise, tai tačiau mumyse, žmonėse, protas duoda mums pažint Dievo gėrybės prasmę (plg. taip pat Conv. IV,26,359 III 15, Mon. I 3 apie virtus intellectiva). Kame jis kalba apie naudą, jis tur galvoj proto pažintą, o ne su naujaisiais utilitaristais smagumą teikiantį gėrį. Prie viso atsižvelgimo į tautų ir įstatymų skirtumus, matome absoliučią ir amžiną teisės bei įstatymų prasmę. Šių dienų stiliaus teisės pragmatizmas nebuvo Dantės dalykas.

Jis labai daug reiškia natūrinės teisės principų. Iš natūrinės teisės yra visas mokslas apie pasaulio kunigaikštį, taigi apsprendimas, jog žmonės savo žemės laimei atsiekt ir jai atbaigt turi sudaryt valstybės pavidalo vienetą (Mon. I 2 3 tt.); iš natūrinės teisės yra reikalavimas visur vyraujančios teisybės, pasaulio taikos (Mon. I 4) ir laisvės (Mon. I 12), pasaulio kunigaikščio vieningumo ir nuo jo įstatymų priklausymo (Mon. I 16, 306), imperium'o romėnų tautai (Mon. II, ypač 1, 316. 2 tt. 4, 324) ir jam valios įsikurt sau monarcho urėdą aukščiau visų mirtingųjų (II 3). Pasaulio kunigaikščio nepriklausymas nuo popiežiaus ir Bažnyčios jam yra gamtos įstatymas (Mon. II 3, 364). Imperium'as neprivalo pats save ardyt (Mon. III 10, 388), neatskelt nė jokios savo teisės tarimo dalies (III 10, 390), nieko iš savo turto neatšalint; Dantė kalba apie omni iure belli (Mon. II 10, 350) ir stato posakį: Quod per duellum acquiritur, de iure acquiritur (Mon. II 9, 346). Romėnų tauta, kadangi ji Dievo sprendimu kovoj laimėjo, tur būt vadovaujanti tauta (Mon. II 9, 342). Paminėtinos čia taisyklės: Ubicunque potest esse litigium, ibi debet esse indicium; aliter esset imperfectum sine proprio perfectivo (Mon. I 10). Ką mes turime iš gamtos, už tai neprivalom imti jokių pinigų; o tik už tai, ką savo darbu esam įsigiję.

* * *

Dar lai bus iškelta keletas bendriausių teisės principų: Niekas neprivalo naudodamasis savo turimu urėdu daryt bet ką, kas būtų prieš to urėdo pareigą (Mon. III 10, 386). Non ius extenditur ultra posse (Mon. II 7, 336). Usurpatio iuris non facit ius (Mon. III 10, 392). Omnis iurisdictio est prior suo iudice, kadangi teisėjas taikomas teisės tarimui, o ne atvirkščiai (Mon. III 10, 388). Posakis: „Kas yra kieno nuosavybė, gali būt tik jo paties perkeltas kito nuosavybėn", matyt, grindžiamas pažiūra, jog tai, kas yra Bažnyčios, šalia Bažnyčios niekas netur de iure (Mon. III 10, 386). Miestų valdžia seka atiduot seniams (Conv. IV 27, 362). Sūnus stovi arčiausia prie tėvo (Conv. I 12, 98 t.). Pirmagimiai, pagal papročius, yra tėvų paveldėtojai (t. p.)[24]).

Apie aiškiai matomas šios teisės filosofijos versmes po Vitės parodymų nėra reikalo daugiau pasakot. Tūlą nurodymą duoda taip pat Frati-

[24]) Labai pažyminga yra Dantei, jog kai kurie regimina esą gydomosios priemonės nuo infirmitas peccati (Mon. III 4, 370).

celli's ir Scartazzini's. Svarbiau yra pabrėžti, jog Tomas toli gražu neturi Dantei tos reikšmės, kokia paprastai manoma. Jo vargu toliau pasiekta už Summa contra gentiles ir nedaugelio vietų iš kitų veikalų, su kuriais poetą, rodosi, žodžiais bus supažindinę geresni žinovai. Dantė visur eina toliau kaip Tomas į patį mokytoją (Aristotelį) (pav. Conv. IV 17, kame išeina vienuolika Aristotelio dorybių); tikrąjam Aristoteliui skaityt stipriausią akstiną juk buvo davęs pats Tomas. Čia taip pat pridera ir įsiskverbimas sąvokos oikeion (proprium). Nikomacho Etiką Dantė gyvai studijavo. Jei, kaip matėme, į šią teisės filosofiją įeina net Stagiriečio gamtotyros raštai, ir, būtent, labai pažymingų būdu, kaip rodo vieta apie universalinės gamtos jurisdikcijos siaurinimą, tai reikia spėt Dantę tuomet artimai santykiavus su gamtos filosofais. Mojį teikia staigus jo atminty digestivinio darbo išnirimas. Nors „Dieviškoj Komedijoj" ir pirmiausia „Rojuj" prasišviečia didesnis Tomo mokslo žinojimas kaip „Puotoje" ir „Monarchijoj", tai betgi jis nesiekia iki teisės filosofinių idėjų. Tik paskaityk Par. I, 103 tt.:

... „Pasauly visi daiktai sutvarkyti, tai vien įstatymas (forma) padaro, jog pasaulio visata yra panaši į Dievą. Aukštieji sutvėrimai regi jame pėdas aukščiausios jėgos (valore), kurioje yra tikslas, kurį rodo padaryta tvarka. Jai prisitaiko visos būtybės (nature), kurios savo kilimu (principio), savo likimu stovi toliau ar arčiau. Todel didžiose buities mariose jos įriasi į įvairias prieplaukas, ir kiekvienai paskirtas g a m t o s s k a t u l y s, kad jam vadautų. Jis yra tai, kas sviedžia ugnį į mėnulį, iš jo eina ir žemiškos širdies plakimas. Jis yra tai, kas jungia ir stiprina žemės rutulį. Ir šio lanko vilyčios kliudo netik neturinčias pažinimo esybes, bet taip pat ir apdovanotas protu bei meile".

* * *

Įžymi rolė, kuri paskiriama instinktui[25]), taip pat atmena Tomą, kaip tvarkos galybė (plg. Par. X, t. t.) ir per appetitus naturalis į viršų sviedžiamos ugnies pavyzdis. Palyginimas gamtos su meno kuriniu[26]) vėl sugrįžta, kame nukrypimai nuo tvarkos, kaip antai, ugnies iš debesio kritimas, suvedami į medžiagos kurtumą (v. 127 t. t.). Ir tačiau Dantė nesuima draugėn, kaip Tomas[27]), tų instinktinių įstatymų „amžinojo įstatymo" sąvoka. „Apveizda" jam vertingesnė sąvoka. Ji tvarko (assetta 121; ordine 104) visa, kas didu ir savo šviesa (lume) visada daro ramų dangų, kuriame sukasi skubiausiai lekiąs dangus primum mobile.

Aišku ir kai kas mokėta graikiškai, pav., kur eubulia. Žuklavimo subsumcija po medžiojimu kažkokiu tarpininkavimu eina iš Platono Sofisto. Visa kompetencijos atskyrimui pavesta minčių eilė branduoly yra sokratiška platoniška.

Ne be reikšmės yra tai, kad poetas (Conv. IV 24,349) dar, matyt, kaipo gyvą cituoja 1319 m. Avignone pasimirusį Aegidijų—kukliai jį pažymėdamas eremita — su jo raštu De regimine principum (I-sias knygas). Ar stipriu Dievo valios pabrėžimu galima pažint koks nors, žinoma, poetui nežinomas, sakysim, kokio Dunso Skoto pasekėjo sukeltas, Avicebrono valios mokslo atgarsis?

[25]) Čia drauge manoma ir gyvuliai.
[26]) Plg. taip pat Par. 10, 11 f.
[27]) Mart. Honecker, Turamini k. v. 180.

Be ne labjausiai įsidėmėtinas šios teisės filosofijos bruožas yra paminėta teisės definicija. Keletas puslapių del jos nutolsta nuo prieš tai ir po to poetui įprastų definicijų. Mažiau sunkenybių daro jos socijologinis pamušalas. Viename puslapy leidžia Dantė žvilgtelt į kortas, kai jis įstatymui pamini tariamą Senekos raštą „Apie ketvertą dorybių", kuriame yra terminas humana societas. Nors pats Seneka teikia kitokį apsprendimą (iusti et iniusti regula Benef. IV 12,1), tai negali būt abejotina, jog pirmiau visą tą bruožą įstatyme ir teisėj vidurinės Stojos galvojimas išgabeno iš Platono ir Aristotelio. Savoj Cicerono vietoj žodžiuose ad utilitatem reipublicae leges Dantė labai pažįsta tą patį charakterį.

Betgi kas skaitė Dantės „Monarchiją" ir „Puotą", tas žino, kokią vertę Dantė prikergia žmonių draugijai; tai dar aiškiau parodo Fr. Kern'o „Humana civilitas"; ir taip tat Dantė, sekdamas gyvą savo širdies varžtą, galėjo šį moderną, Sauter'o teisingai pastebėtą; pažymį paimt į definiciją žiūr. apie iustitia ir societas (Mon. I 13,298).

Nesurandamas yra iki šiol genus proximum „proportio". Nei L. Chiapelli's k. v. galėjo surast orginalo—jis skubiai apsidirba su Mon. II 5—nei bet ką pateikė glosatoriai su postglosatoriais (malonus kolegų Partsch'o ir Heyer'io pasiteiravimas). Šviesos greičiau suteiktų būtinai reikalinga sąvokos proportio istorija. Nuo pitagoriečių per Aristotelį ir stojikus eina ji į naujųjų laikų estetiką ir politikos istoriją, net tokio Bodino. Visai bendrą sąvoką, kaip ją tur Dantė (taip pat ir „Naujojo Gyvenimo" bei „Puotos" vietomis, kurias sutraukė Scartazzini's), kurioje taigi išskiriama kiekybinis geometrinės, aritmetinės ir dimetrinės proporcijos elementas, — tokią proporcijos sąvoką išlukštena Tomas S. th. I a qu. XII a ad 4 pasakyta: alio modo quaelibet habitudo unius ad alterum proportio dicitur. Santykis su teise betgi jau yra teisingumo palyginime pas Aristotelį. Graikišką „analogiją" (Eth. Nic. 5,7, 1131 b, 12 t. t.) vertėjas, matyt, išvertė „proportio", ką Ciceronas senai įsakmiai sulygino su graikų žodžiu. Tą sąvoką randa pats Dantė 9-se Etikos knygose (Conv. III 1,173).

Taip tat juridinei tradicijai tikrai palieka tik daiktų ir asmenų teisės skirtumas: abudu būdvardžiai, realis ir personalis, Dantei yra apax legomena ir tatai tikrai ne jo nuosavybė.

*
* *

Savo neigiamą poziciją į Digestų definiciją ars boni et aequi Dantė pradeda nuo „nam"; iš to aišku, jog turima sąmonėj patiekt nepaprastą definiciją. Jei jis nepažymi jos kaip įsakmiai savos, tai tas visai atatinka jo „Puotoje" taikintiems kuklumo principams; tenka betgi su vienu sutikti: „Laimingas Dantės pataikymas netur būt visai jo nuosavybė. Jis galėjo gaut stiprių paakinimų Bolonijoj ir Paduvoj arba prieš arba tuo metu, kai atsirado „Monarchija" [28]). Kaipo pažymingą Dantės teisės filosofijos savotiškumą mes radome ypač jos artimą sumezgimą su etika kaip jis gaunamas išvedant teisę iš Dievo valios ir ją derinant į teisingumo dorybę. Paduvos universitetas pradžioj iš tikro buvo taip sutvarkytas, jog iš dviejų sekcijų [29]) viena, teisės sekcija, turėjo paėmus „doros mokslą", t. y., etiką, politiką, ekonomiją (Mabilleau, Cremonini. Paris 1881, 87 p. ir t.) 1299 m. atskyri-

---

[28]) Ar jo pamėga la legge eina iš čia? Ši išraiška Paduvoj galėjo būt labai vartojama (Colle, 144 t. t.).

[29]) Conv. IV 27,361 Dantė legistą (antraštė „messer") stato priešais mediką.

mas legistų nuo artistų, studijavusių taip pat ir gamtotyrą, patapo gana griežtas. Konferencijos mokytojų su mokiniais, kame gvildeno diskusijoms pastatytus klausimus, Paduvoj, rodos, ypač buvo mielai palaikomos. (Mabilleau 90 p.). Bruno Nardi'o ir mano nepriklausomai nuo kits kito atsiradę tyrimai apie Dantės ir Petro d'Abano santykius (Ž. Philos. Jahrbuch 1920) padarė visai apčiuopiamu klausimą del Paduvos universiteto įtakos ištremtam florentiečiui. Ar tas Martinas, apie kurį Conv. I 8,84 pradeda be jokio smulkesnio apibūdinimo: „onde suole dire Martino" nebuvo paduviškis moralės ir teisės mokslo profesorius? Jo mėgiama patarlė buvo: „Non cadra dalla mia mente lo dono, che mi fece Giovanne." Dantė mini apie jį juridiniai skambančiame tyrinėjime apie die pronta liberalita ir saryšį smuklių su draugyste. Šis Martinas tikrai negali but šventasis Brakaros vyskupas, kaip, rodos, Fraticelli'o rodyklėje[30]). Jei taip, tai prie žodžio „Martino" stovėtų pagarbos žodis, ir ne būtų pasakyta „suole"; jo knygos net necituojamos (Fraticelli); šiaip Dantė jas žino Senekos vardu, ne Martino. Nagi Odofredas, Hostiensis ir kiti taip pat mini vieną Martiną be jokio priedėlio. Franc. Maria Colle, Storia scientifico-lettararia dello studio di Padova (Paduva 1825) tą vardą riša su apie 1169 m. pagarsėjusiu Paduvos juristu Martinu Gosia (II 7)[31]). Dantei, kaip žinoma, gerai patikimas Hostiensis Martiną, kaipo tipingą atstovą Dievo įstatymu besiremiančių ir civilės teisės žiaurumui priešingų juristų stato griežtai priešais Joną Bassianą, kaipo atstovą tik civilės teisės bojančių juristų, ir Joną vadindamas tik vardu. Tatai Martinas ir Jonas juristų sluoksniuose buvo įėję į priežodį kaip asmeniniai ir daiktiniai atvirkštumai. Hostiensis, žinoma, atsimindamas netikusį Jono gyvenimo būdą, o pirmiausia del to, kad jis nežinojo, kas yra dvasios (spiritus), palygina jį su gyvuliu (animal), o Martinas, sekant vieną to meto Jono Vienuolio stipriai pabrežiamą teoriją, aukštinamas kaipo spiritualis homo.

Conv. I 8, nepaisant draugingo tono, girdėt skambant kai kurio priešingumo su Conv. III 11, 218, kame daroma aliuzijos į nušauktą draugystę tarp Martino ir Jono, ir ji pažymima kaipo toliau einanti už natūrinę „draugystę" tarp visų žmonių. Jai teisingai įkainuot reikia atminti ją buvus įkurtą Jono dovana, kuri del savo ypatingai didelės naudos Martinui šiojo dvasioj sukėlė ypatingai gerą[32]) dovanos atmintį. Man yra visai kaip tikras dalykas, jog Dantė čia tur galvoj kalbamus juristus; kadangi poetas čia užkliudo tik populiarų Martino žodį (suole dicere), o pats nebuvo juristas, tai geriausia manyt Dantę jį girdėjus ten, kame Martinas mokė — Paduvoj, kadangi ten Martinas vėliau mokė.

Apie Martiną praneša (dixit) vieną apophthegmą taip pat Odofredas, kliudydamas jo aequitas; atėmus tai, ką Odofredas prisegė iš neapykantos, palieka, jog Martinas, kurio juk nepaliko mums jokio veikalo, gyrė aequitas ir jos veiksmą; ir kaip tik aequitas vaidina didelį vaidmainį Dantės teisės filosofijoj.

Jonas Bassianas taip pat buvęs šiaurinėj Italijoj ir būtent, tarp kitkur, Mantuvoje. Taip tat užtinkame šiaurinės Italijos teisės mokyklą, davusią.

---

30) „IV 8" ten tikrai spaudos paklaida vietoj I 8.

31 Plg. Hastings Rahsdall, The universities of Europe in the middle ages. Oxford 1895, II 10, 1. Žiūr. taip pat Savigny, Geschichte des röm. Rechts in Mittelalter IV, kame yra smulkiau visa, kas aukščiau panaudojama (patėmyk 180 p vieną versiją anekdoto apie padovanotą arklį del jo mokslo apie aequitas; nurodo Berzold'as).

32) Essa aš rišu su memoria, ne su utilitá.

Dantei akstiną. Jog jis, kaip Martinas, daugiau vertės dėjo „dieviniam įstatymui“ (divina lex) ir, nežiūrėdamas savo kovos su kurijalistais, kovojo ir su dekretalistais,—tai mes matėme ir tai dažnai yra iškelta. Karlo Vossler'io „Komedijos“ įvade (Einleitung in die „Göttliche Komödie“, Heidelberg I 2, 1907, 414 tt.), kame trumpoj apžvalgoj apibūdinta Dantės teisės filosofija, aštriai iškeltas aikštėn Dantės dekretalijų „gerbimas“ ir jo neapkentimas dekretalistų, kuriuos jis Mon. III 3, 364 vadina theologiae et philosophiae cuiuslibet inscii et expertes.

Iš Dantės aukštai keliamo Gracijono (Pav. 10, 103 t.) paskutiniame gale jis bus turėjęs skirtumą tarp lex divina ir humana [33]; betgi pažymėjimo fas pirmuoju atveju ir ius antruoju, ir šio paskutiniojo išvedimą iš papročių (mores), jis tačiau nežino; tas niekur jam neina terminu. Tarp Gracijono ir Dantės traukiasi ilga plėtotės linija; ir nors Izidorius Sevilietis, kurio niekada negalima paniekt tokius klausimus tiriant, Dantei nebuvo svetimas, tai betgi Izidorio vargingumas senai buvo nugalėtas tuo metu, kai Dantė užsimdinėjo teisės filosofija [34]. Kiek šioj srity Dantė galėjo pasiimt iš savo draugo Cino da Pistojos, tenka palikt tolesniam tyrimui. Nuostabu, jog Cinas da Pistoja nepaminėtas nei „Puotoje“, nei „Monarchijoj“, bet tik rašte „De volgari eloquentia“.

*
* *

Bet jei kas iš bet kurios teisės mokyklos, ar tai Bolonijos ar Paduvos, bendrų teisės posakių bei paakinimų ir bus įtekėję į mūsų florentiečio idėjas, sunku nepripažint jo paties į ateitį rodančio nuopelno. Šviesiu genijalaus najivumo žvilgiu, gal būt ir „Puotą“ berašant, stumiamas vilties turėt Paduvos universiteto magisterium'ą, pateikia Dantė geriausia, ką jis gali pateikt. Kaip jis savo politikoj jau tur dalis Kanto pažiūrų, taip kai kame jis pralenkia ir naujosios natūrinės teisės tėvą. Dantė eina pirmiau pagarsėjusio holando netik pasaulio taikos idealu, bet ir įvedimu socijalinio charakterio į teisės sąvoką. Taip ir Dantė, kaip ir anas, griežtai linkęs praplatint natūrinės teisės galiojimo sritį. Tuo jis jau tuomet buvo turėjęs stuktelt klausimą, kaip toli eina natūrinė teisė ir kame prasideda pozitivi. Pradžią juk Dantė pats padaro ten, kame jis nustato ciesoriaus autoriteto ribas. Aišku, jog abudu natūrinės teisės ribas išplečia per toli. Grocijas del to gana dažnai yra bartas. Betgi Dantė vieną dalyką labai gerai ištraukė iš Aristotelio tobūlybės sąvokos: visų žmonių teisė ant visų priemonių dvasios tobūlybei pasiekt. Jis matė tai esant ne grynai moralinį, bet ir politinį klausimą. Politinę to klausimo pusę buvo jau pažinę Platonas ir Aristotelis; teisinę— dar ne. Tuo būdu Dantė, teologija labai gyvai interesuotas filosofas, iškrinta iš visos savo laikų juridinės tradicijos.

Sulietuvino Pr. Dovydaitis.

Prierašas. Apie Dantės ir jo aplinkos teisės filosofines pažiūras yra dar straipsnių jubilejiniame Dantės leidiny: Dante, e l'Italia, nel VI centenario della morte del poeta, Roma, Fondazione Marco Besso, 1921, kaip antai: G. Salvadori, Giusticia et pace nel secolo di Dante. —E. G. Parodi, L'ideale politico di Dante. — A. Solmi, Dante e il diritto.

[33]) Taip pat išraišką: Scripta (lex) deficit.

[34]) Conv. IV 26, 359 įstatymas Enejaus vyrijoj identifikuojamas su lunga usanza. Plg. Izidorių ir Gracijoną: Mos est longa consuetudo.

Iš Vladimiro Solovjovo filosofijos.

(*1853. I. 16 — 1923. I. 16).

Paskutiniuoju laiku net keletas mūsų jaunųjų filosofijos daktarų vienu laiku savoms daktaro disertacijoms buvo sutartinai pasiėmę ir išdirbę tėmas iš įvairių Vladimiro Solovjovo filosofijos sričių, būtent, Iz. Tamošaitis—iš gnoseologijos, S. Šalkauskis - iš ontologijos ir kosmologijos, L. Bistras—iš etikos, V. Mykolaitis—iš estetikos. Šitąja ir dar šiemet atitenkančių Vl. Solovjovo sukaktuvių proga (70 metų nuo jo gimimo dienos) ir prašėme kalbamųjų asmenų patiekt mūsų filosofijos žurnalui savųjų darbų santraukas. Pirmiausia čia ir eina d-ro prof. Iz. Tamošaičio Vl. Solovjovo pažinimo teorija. Red.

Vladimiro Solovjovo pažinimo teorija.

Devynioliktą šimtmetį Rusijoje aiškiai pasireiškė dvi viena kitai priešingos srovės: vakariečių (zapadniki) ir slavianofilų. Abidvi srovės buvo vokiečių filosofų Šelingo ir Hegelio įsravoje.

Šalia ką tik minėtos idealistinės srovės antrąją 19-jo šimtmečio pusę Rusijoje žymiai pradeda reikštis materijalistinė bei pozitivistinė srovė: Materijalistinei srovei vadovavo Černyševskis ir M. Antonovičius, o pozitivistinei—P. Lavrovas ir Michailovskis.

Ir su idealistine ir su materijalistine - pozitivistine srove kovojo pagarsėjęs Rusų filosofas Vladimiras Solovjovas, kurio gyvenimas, atsižiūrint į gvildentus klausimus, pigu suskirstyti trimis perijodais. Pirmą perijodą Solovjovas, išgyvenęs nuo 14 iki 18 savo amžiaus metų atejizmo laikotarpį, gvildena teorinius klausimus [1]). Šį pirmąjį Vl. Solovjovo gyvenimo perijodą Eugenius Trubeckoi vadina prirengiamuoju.

Antrą, praktinį, arba utopinį, savo veikimo perijodą Solovjovas, pasišalinęs iš Petrapilio universiteto, stengiasi spręst grynai praktikos klausimus: teokratiją ir jos įgyvendinimą [2]).

Trečią, paskutinį savo kūrybos laikotarpį, Solovjovas vėl grįžta spręst teorinių klausimų [3]).

Iš sakyta aiškėja, jog Solovjovas teorinius filosofijos klausimus gvildeno pirmąjį ir trečiąjį savo gyvenimo ir kūrybos perijodą. Kalbėdami

---

1) Šį laikotarpį parašė veikalus: „Vakarų filosofijos krizis" ir „Atitrauktų principų kritika".

2) Antrojo perijodo veikalai: „Religinio gyvenimo principai", „Visuotinoji Bažnyčia ir teokratija", „Istorija ir ateitis".

3) Būdamas platonizmo įsravoje, Solovjovas šį perijodą rašo, arba, geriau pasakius, perdirba pirmą perijodą parašytą „Atitrauktų principų kritiką", į „Gėrio pateisinimą". Be to, rašo „Pasakojimą apie Antikristą" ir „Teorinę filosofiją", kurios nebaigęs miršta.

apie Solovjovo pažinimo teoriją, turėsime progos matyti, kad jis gnoseologijos problemą sprendžia pirmąjį ir antrąjį savo kūrybos laikotarpį.

Pirm einant į Solovjovo pažinimo teoriją, tenka bent trumpai liesti visa jo filosofijos sistema, kaipo visuma, kurios dalys yra pažinimo teorija.

* * *

Devynioliktą šimtmetį Europoje vyravo du filosofijos krypsniu: anglų empirizmas, išsivystęs į Augusto Konto pozitivizmą, ir Leibnico - Kanto idealizmas.

Europoje naują filosofijai krypsnį duoda vokiečių filosofas Šelingas. Tas naujas krypsnys—tai perėjimas iš racijonalizmo į vadinamą apreiškimo filosofiją (Philosophie der Offenbarung), kuria buvo mėginama atgimdyti vokiečių misticizmas.

Keturiasdešimtais praeito šimtmečio metais Selingas paleidžia obalsį: proto mokslų krizis. Šio paleisto obalsio maždaug toks turinys: filosofija, kaipo teorijos mokslas, savo turinį jau išsėmė ir toliau plėtotis nebegali. Ką tik minėtą Šelingo mintį Solovjovas ir deda pagrindu savo veikalo: „Vakarų filosofijos krizis“.

Jei filosofija, kaipo teorijos mokslas, visa, kas buvo galima, ištyrė ir jau toliau plėtotis nebegali, tai klausimas: Kas daryti? Į pastatytą klausimą Šelingas atsako: filosofija tegali spręsti vien apreiškimo tiesas, o Šopenhaueris: gyvenimo vertybes. Pasaulis yra blogas. Blogybė nėra vien gėrio stoka, bet pozitivi priešingybė ir vyravimas to, kas visose buities srityse yra tariama esant žemesniu[4]).

Šioks gyvenimo klausimas tegali būti sprendžiamas tik vientisoj metafizikos sistemoje arba vientisoj žinojimo sistemoje[5]).

Kiek aukščiau pasakyta: visas pasaulis glūdi blogybėje. Blogybė—tai sielos pasipriešinimas Dievui, kūno pasipriešinimas sielai[6]). Tai, kas čia trumpai suglausta, Solovjovas išreiškia šiais žodžiais: „Mūsų valia, kuri turėtų visa vienyti, eina viešpatautų; mūsų protas, kurs turėtų suprasti vienų vieną Esybę, sauvalingai svarsto be galo daug daiktų; mūsų juntamoji siela turėtų dvasios pajėgomis gaivinti materiją, o ji materija smaguriauja“[7]).

Jei blogybė remiasi disharmonija, tai aišku, kad kelias iš blogybės išsigelbėti tegali būti visai priešingas, būtent, laisvas Dievui pasidavimas, sielos suvedimas viena su visa, kas yra ir gamtą valdant[8]).

Trumpai,—mūsų gyvenimas, kad jis būtų vertingas ir atatinkąs žmogaus dvasios natūrai, turi būti gėrio darymas. Kad žmogus darytų gera, šalia pagrindinių įgimtų jausmų, kaip gėda, pasigailėjimas, Dievo baimė, yra dar reikalingas lavinimasis dorybėje [9]). Valia veržiasi prie gėrio, bet ji reikalinga proto, kurs nušviestų arba nurodytų, kame yra gėris [10]). Iš ką tik sakyta aiškėja Solovjovo perėjimas iš etikos arba, praktinės filosofijos, į teorinę.

Protas turi tikrai pažinti absoliučią, arba realią, daiktų tvarką. Realią tvarką tegalima pažinti tik tada, kada yra žinoma, kas yra tiesa arba kada jau turime tiesos kriterijas. Reiškia, klausimas apie bet kurio objekto tiesą, yra tiesos pažinimo klausimas. Metafizikos klausimas reikalauja, kad pir-

---

[4]) „Trys pašnekėsiai“ Solovjovo veikalų VIII t. 547 p.

[5]) ib. VIII, 453; [6]) III, 314; [7]) III, 315; [8]) III, 270-271; [9]) VIII, 148—149; [10]) VIII, 149;

miausia būtų išspręstas gnoseologijos klausimas [11]). Gnoseologija sprendžia tikro pažinimo klausimą. Tikras pažinimas yra tiesos, arba geriau — tiesos pažinimo klausimas. Pati tiesos sąvoka reiškia Solovjovui faktą, jog ji (tiesa) yra ne vien Dievuje, bet ir žmoguje. Rods, žmoguje tiesos dar nėra: tiesa arba viso - vienybė žmogui tėra vien idealas. Ne tiesa, arba tos viso vienybės stoka, tai taip pat faktas, tai esanti realybė. Jei taip yra, tai mūsų pastebima realybė neatatinka Dievo tiesai. Ėjimas prie tos viso vienybės, prie absoliučios tiesos, Dievuje esančios, tai mūsų uždavinys [12]).

Jei dorybės (valios) srityje, viso vienybė yra absoliutus gėris, jei žinojimo (proto) srity ji bus absoliuti tiesa, tai viso vienybės įgyvendinimas anapus mūsų esančioje realybėje bus absoliutus grožis.

Viso vienybės įgyvendinimo, arba grožio anapus mūsų esančioje realybėje (pasauly) nėra. Jis tegali būti gyvendinamas ir tai mums prisidedant. Tat absoliutus grožis yra žmonijos uždavinys, o to uždavinio gyvendinimas —menas. Menas yra trečias Vl. Solovjovo viso žinojimo sistemoje klausimas. Tai jo estetika.

Iš sakyta aiškėja, jog Solovjovo etika jau prileidžia teorinę filosofiją ir jog iš jo teorinės filosofijos išplaukia jo estetika. Reiškia, teorinė Solovjovo filosofija laiko vidurį tarp etikos ir estetikos. Solovjovo teorinė filosofija, kaip sakyta, gvildena absoliučios tvarkos klausimą realiuose daiktuose. Šis grynai metafizikos klausimas prileidžia kitą, būtent, tiesos pažinimo klausimą. Kitaip sakant, pirm sprendžiant metafizikos klausimą, jau turi būti išspręstas gnoseologijos klausimas [13]). Tat gnoseologija yra pats pagrindinis Solovjovo teorinės filosofijos klausimas.

* * *

Pažinimo klausimas yra tai nurodymas santykių tarp pažįstančio subjekto ir pažinto objekto, arba, Solovjovo žodžiais betariant, yra tai klausimas apie mūsų proto subjektivių lyčių (formų) santykį su nuo jų (tų lyčių) nepriklausoma realybe, kurią pažįstame kalbamomis lytimis [14]). Objektivus pažinimas tat nėra kas kita, kaip dviejų kalbamų elementų sintezė. Trumpai: objektivus pažinimas turi jungti realius pojučių suvokimus su visuotinomis ir būtinomis aprijorinėmis lytimis. Jei aprijoristinį (proto lytis) ir empiristinį (pojučių suvokimus) elementą pastatyti prieš vienas kitą, kaip tai daro abstraktus realizmas ir abstraktus racijonalizmas, tai reiškia reikalingą abiejų elementų jungimą paversti arba grynai empiristiniu arba grynai racijonalistiniu elementu. Pirmuoju atveju nebus visuotinumo ir būtinumo, o per tai nei objektivios verčios. Antruoju atveju pažinimas tebus vien subjektivi lytis, nebepajėgianti pažinimui suteikti objektivaus realumo [15]).

Be to, abstraktus, arba atitrauktas, realizmas logiškai išplėtotas veda prie šio tvirtinimo: visa yra reiškiniai. Tuo tarpu abstraktus racijonalizmas prieina prie išvados: visa yra sąvoka. Reiškia, ir abstraktus realizmas ir abstraktus racijonalizmas baigiasi nieku [16]). Kitaip tariant, nei vienas tikras pažinimas negali baigtis pojučių patyrimo daviniais nei proto lytimis [17]). Pažinime yra kur kas daugiau kaip pojučių daviniai arba proto lytys.

Pažinimui papildyti tais elementais, kuriuos palieka ir realizmas ir racijonalizmas, Solovjovas skiria kiekviename objekte tris dalykus: substancinį objekto buvimą, objekto visuotiną (universinę) esmę, t. y., tas būtinas

[11]) II, 184; [12]) II, 335; [13]) II, 184; [14]) I, 302; [15]) I, 303; [15]) II, 270; [17]) II, 307;

žymes, kuriomis objektas gali būti mąstomas, ir išorinę, regimą realybę, t. y., buitį savo reiškiniuose, kuriuos mes pagaunam pojučiais. Trumpai — Solovjovui objektas yra kaip esąs, mąstąs ir veikiąs [18]).

Nei realizmas nei racijonalizmas ką tik minėtų buities (objekto) pusių neaiškina ir nepažįsta. Pojučių pagavimu ir sąvokomis, — kitaip: pojučių patyrimu ir spekuliativiu mąstymu mes neišeiname anapus mūsų subjektivaus buvimo [19]). Tat realizme ir racijonalizme objektivus pažinimas visai nėra galimas. Kad objektivus pažinimas būtų galimas, pažinimui reikia pridėti tai, kas realizmui ir racijonalizmui yra svetima — būtent, trečią pažinimo elementą. Tas trečias pažinimo elementas yra tikėjimas, pareiškiąs mums substancijalų daikto buvimą.

Bet ir šiuo trečiuoju elementu — tikėjimu, pažinimas dar nesibaigia, nes tikėjimas tepasako vien nesilygstamą objekto buvimą. Kas yra objektas savo ypatybėmis (savybėmis), mums tepasako prisistatymas. Šalia prisistatymo trečiam pažinimo elementui priklauso dar kūryba, tai yra, santvarka to, ką mums teikia pojučiai.

Tat pažinto objekto realumas (buvimas) pasireiškia tikėjimo akte; pažinto objekto esmė, arba idėja — prisistatyme; o tai, ką įgauname tikėjimo aktu ir prisistatymu, turi būti aktualizuojama, tai yra, chaotinė pojučių pagauta medžiaga kūryboj pereina į tam tikras, nustatytas lytis. Tiktai ką tik minėtų trijų fazių sujungimas tepareiškia visą objekto realumą [20]).

Iš sakyta aiškėja pažinimo esmė ir galimumas. Pažinimas, pagal Solovjovą, yra chaotingų daiktų įspaudų pojučiuos santvarka, kurią vykdina metafizinis prisistatymas ir kuriamoji idėja.

Pažinimas yra galimas, nes ir pats pažįstąs subjektas 1) yra, 2) yra ideali esybė ir 3) yra kūrybos principas.

Pažįstančiame subjekte, kaipo idealioje esybėje, potencijaliai yra idėjos visa to, kas savyje yra (egzistuoja). Tat pažinimas yra galimas, kaip tik turime sąmonėje idealių, mūmyse potencijaliai esančių idėjų.

* * *

Kuo trumpiausiai susipažinę, kas yra pažinimas ir kaip jis galimas, mėginsim išdėstyti Solovjovo pažinimo teoriją.

Tikro žinojimo klausimą Solovjovas pradeda absoliučiu skepticizmu, kurio jokiais argumentais neišgriausi, bet kuris, antrą vertus, jokio griovimo nėra reikalingas, nes jis pats sau prieštarauja ir tuo pačiu save žudo.

Minėtam absoliučiam skepticizmui Solovjovas stato šią dilemą: jei nepripažįsti mąstymo tikrumo, pasiremdamas proto pagrindais (racijomis, tai tuo pačiu jau pripažįsti protavimo tikrumą ir griauni absoliutų skepticizmą; jei protavimo tikrumą atmeti visai to atmetimo nepamatuodamas, tai turėsi savavalingą tvirtinimą, kurs, kaip savavalingas, nėra net vertas mūsų dėmesio.

Kas kita reliativus skepticizmas, kurs, neabejodamas pažinimo galimumu, jį žymiai susiaurina, suvesdamas į reiškinių pažinimą. Einant šiuo reliativiu skepticizmu, mes esą pažįstame vien daiktų reiškinius, o ne patį daiktą, kaip jis yra savyje. Reliativus skepticizmas, neigiąs metafizinio pažinimo tikrumą, yra dvejopas: populiarus ir mokslinis.

[18]) II, 308; [19]) II, 309. [20]) II, 324.

Populiarus skepticizmas tvirtina, kad mes, kaipo turį aprėžtą protą, negalį pažinti daiktų esmės, tai yra, negalį turėti tikro, arba pilno, pažinimo. Šio populiaraus skepticizmo atstovams Solovjovas duoda štai kokį klausimą: „Iš kur žinom, kad žmogaus protas yra aprėžtas"? [21]) Atsakymas trumpas: iš patyrimo arba a priori. Patyrimas gali būti arba asmeninis arba istorinis. Asmens patyrimas tegali turėti vertės tik tiek, kiek kalbamas asmuo gali per savo amžių patyrimo įgyti. Tad kritingesnieji populiarūs skeptikai, visai neminėdami individualinio patyrimo, remiasi istoriniu, sakydami: istorijos patyrimas mums liūdija, jog žmogaus protas netinka nei daiktų esmei pažinti, nei metafizikos klausimams spręsti. Jei jau taip ir būtų, sako Solovjovas, tai vistik kiekvienas patyrimas apima tam tikrą reiškinių eilę ir tai tik tam tikrą laikotarpy; tad ir istorinis patyrimas neturi didesnės, arba bendresnės, reikšmės.

Remdamies istorijos patyrimu, mes tegalim vien tvirtinti, jog žmogaus protas, besivystydamas praeity, neįgalėjo pažinti metafizikos tiesų. Bet mes visai nieko nežinom, kokiame santyky yra žmonijos pergyventas laikas su tuom, kurį dar žmonija gyvens. Tad iš nepasisekimo praeity negalima išvesti, kad protui nevyks dabarty ir ateity taip pat, kaip nevyko praeity. Iš to, kad praeity protas neva tai neįgalėjęs pažinti metafizikos tiesų, išvesti, kad ir ateity jis jų nepažins, lygiai nepagrįsta, kaip nepagrįstas tvirtinimas: 3 mėnesių kūdykis visiškai nėra tikęs kalbėti, nes jis iki šiol dar nei žodžio nėra taręs [22]). Tad, remdamies istorijos patyrimu, mes nieko tikrai negalime tvirtinti: ar žmogaus protas yra ar nėra tikęs metafizikos klausimams spręsti. Jeigu žmogaus proto netinkamumo negalima išvest iš patyrimo, tai gal jis galima išvesti iš pačios mūsų proto prigimties. Kad tai būtų galima padaryti, būtinai reikia prileisti, jog mes pažįstam žmogaus proto prigimtį, kitaip — proto esmę. Bet pats proto esmės pažinimas yra ne kas kita, kaip metafizikos prileidimas. Tada išeitų, kad metafiziką prileidžiant metafizika neigiama. Tuo būdu skepticizmas pats save griauna pačiuose savo pagrinduose.

Nuo populiaraus skepticizmo pereidamas į mokslinį, Solovjovas pažymi jo trejetą rūšių. Mat, kiekviena mokslinio, arba mokyklos, skepticizmo rūšis pareina nuo to, kas yra dedama į jo pamatą: pažinimo objektas, pažįstąs subjektas, ar pažinimo esmė.

Pirma minėtų mokslinio skepticizmo rūšių remiasi tvirtinimu: kiekvienas metafizikos objektas, kaipo daiktas savyje, arba esąs savo esmėje, yra kažkas nesuvokiama, nes mes tepažįstam vien reiškinius, ne daiktus savyje.

Šis tvirtinimas aiškiausiai remiasi prileidimu, būsią esybė savyje (daiktas savyje) ir reiškiniai yra du visai skirtingu dalyku, kuriuodu negali būti kartu. Tvirtinti tikrai esančios būtybės nesireiškimą, o tuo pačiu ir būtybės savyje nesuvokimą, reiškia nei daugiau nei mažiau, kaip turėti tikrą tokios būtybės savyje sąvoką [23]).

Bet jeigu jau metafizinė daikto esmė, kaipo visų reiškinių pagrindas, reiškiasi, tai ji jau negali būti savyje esanti (Kanto „Ding an sich"), nes tada ji jau bus santiky su kuo tai kitu [24]). Toliau, tarp mums pažįstamo

[21]) II, 391; cf. I, 295.
[22]) II, 342; cf. I, 295.
[23]) II, 343; cf. I, 296.
[24]) II, 343; cf. I, 297.

reiškinių pasaulio bei tarp tų reiškinių ir metafizikos srities, kaipo tų reiškinių pagrindo, turi būti tam tikras aprėžtas atatikimas, iš kurio aiškėja metafizinio pažinimo galimumas [25]). Tvirtinti, būsią mes tepažįstą vien reiškinius, visai nepažindami daikto savyje, reiškia tą patį, ką reiškinį atskirti nuo to reiškinio esybės. Toks reiškinio atskyrimas nuo jo esybės ne tik ką neturi jokio pagrindo, bet stačiai yra nesąmonė, nes jei jau yra reiškinys, tai tas reiškinys turi būti kieno nors. O kieno gali būti reiškinys, jei ne to, kas savyje yra. Visa kas yra, yra arba savy esančios būtybės arba buvimo neturinčios būtybės. Būtybės, neturinčios savaimingo buvimo, ir yra ne kas kita, kaip reiškiniai. Reiškinys yra daikto esmės pažintinumas, arba pasireiškimas. Jei reiškiniai yra daikto esmės pasireiškimas, tai pažindami reiškinius, pažįstame ir tai, kieno tie reiškiniai yra, tai yra, pažindami reiškinius, pažįstame ir tas savyje esančias būtybes (daikto esmes), kurioms priklauso pažinti reiškiniai. Jei taip, tai kiekvienas tikras pažinimas yra ne kas kita, kaip pažinimas esybės savyje jos reiškiniais [26]).

Antra mokslinio skepticizmo rūšis, išeidama, kaip sakyta, iš pažįstančio subjekto, tvirtina, būsią mūsų protas esąs subordinuotas būtinoms formoms, arba kategorijoms, iš kurių jis niekad negali išeiti. Tad protas negali pažinti pačios esybės savyje.

Čia vėl nesusipratimas, sako Solovjovas, arba iš anksto priimtas manymas. Kad kiekvieną už mūsų esančių daiktų pažinimą, kad visa, kas yra duota fiziniame patyrime, trumpai, kad visą fizinį pasaulį determinuoja pažįstančio subjekto formos, arba kategorijos, tai tikriausia, neliečiama tiesa. Bet kad tos formos savo esmėje būtų grynai subjektivios, ir kad joms už subjekto ribų niekas neatatiktų, tai ne tik kad nepamatuotas tvirtinimas, bet nei Kantas nei jo sekėjai nėra net mėginę jo pagrįsti, suprantama, dėl to, kad jo visai negalima įrodyti. Tai viena. O antra, priešingas prileidimas yra daugiau negu tik panašus į tiesą [27]). Jei jau formų, arba kategorijų, negalima įrodyti, tai reikia prileisti, jog subjektas tinka metafizikos pažinimui.

Trečia mokslinio skepticizmo rūšis tvirtina, būsią tikras mūsų pažinimo turinys esąs suvedamas į prisistatymus arba mūsų sąmonės būvius. Metafizinė esybė negali būti mumyse kaipo prisistatymas, tat metafizinės esybės negalima esą pažinti. Tiesa, mes tegalime pažinti daiktus tik mūsų prisistatymais arba mūsų sąmonės būviais. Klausimas: iš kur gi tada prisistatymai arba mūsų sąmonės būviai? Juk nei prisistatymai nei mūsų sąmonės būviai savaimingai negalėjo rastis. Jų buvimas jau prileidžia, kad šalia subjekto, kuriame jie yra, tūnotų prisistatymų arba mūsų sąmonės būvių objektivi pradžia ir kad tie patys prisistatymai bei mūsų sąmonės būviai yra ne kas kita kaip tos objektivios pradžios žymės, arba reiškiniai.

Iš sakyta aiškėja silpnumas tvirtinimo būsią metafizinė daikto esmė negalinti būti prisistatymuose, arba sąmonės būviuose; tai nelygu pasakyt, būsią daikto esmė negalinti reikštis kitiems [28]). Toks tvirtinimas, su Solovjovu betariant, yra nesąmonė.

Iš visa, kas buvo sakyta apie skepticizmą, aiškėja, kad tikras realiai esančių būtybių, arba daiktų esmių (daiktas savyje), pažinimas yra galimas ir iš pusės pažįstamo objekto ir iš pusės pažįstančio subjekto ir iš pusės pažinimo esmės, arba prigimties.

*
* *

[25]) II, 343; cf. I, 298. [26]) II, 344–345; cf. I. 299; [27]) II, 345; cf. I, 299–300.
[28]) II, 346; cf. I, 300–301.

Abstraktusis realizmas tiesos neatmeta, bet ją perkelia į objektą, tai yra į tai, ką mes vadiname išoriniu pasauliu. Abstrakčiąjam realizmui tiesa bus išorinio pasaulio daiktai, ne kaipo mūsų mąstomi, bet kaipo mums teikiami mūsų pojučių. Solovjovas sako, kad regimojo pasaulio tikrų esybių mes nesuvokią visa pilnatim. Tiesa yra realiuose daiktuose. Tai faktas. Bet klausimas: kas laiduoja, jog tai faktas, o ne išmislas. Kitaip: kame tokio tvirtinimo tikrumas. Abstraktaus realizmo šalininkai atsako: tą realybę, kaipo nuo manęs nepriklausomą, turiu sąmonėje. Bet juk ir sapnus mes turime sąmonėje—atsako Solovjovas [29]). Kame kriterija, skirianti sapno realumą nuo išorinio, už mūsų esančio pasaulio realumo? Tai viena. O antra—tikram žinojimui neužtenka objektivaus daikto realumo. Šalia realumo yra reikalingas dar daikto pastovumas. Toliau — pavieni daiktai taip pat negali būti tikro žinojimo objektas: tokių pavienių daiktų begalės reiškia ir tikrą žinojimą, o jau tuo pačiu ir tiek turėtų būti tikrų tiesų. Tuo tarpu tiesa yra viena ir visados sau lygi. Trumpai, tikro žinojimo objektas nėra daiktai, skyrium paimti, bet bendra daiktų natūra. Tuo paskutiniu pasakymu iš realizmo pereiname į naturalizmą, kurs tvirtina, jog tikro žinojimo objektas yra daiktų natūra. Daiktų natūra yra tai, kas yra daugelyje daiktų vientisa. Daiktai mums reiškiasi daugeliu įvairiausių formų; reiškia, daiktų natūra negali būti tose gausingose ir įvairiose formose. Visas pojučių pagautas daiktų savybes determinuoja pažįstąs subjektas. Reiškia, pagautos daiktų formos bei savybės nėra daiktas savyje, o tik daiktų reiškiniai, besireiškiantieji pažįstančiam subjektui. Trumpai: čia daiktas bus tik tiek, kiek jis savo reiškiniuose pasireikš pažįstančiam subjektui [30]). Išeina, kad tos įvairios, pojučių pagautos formos ir savybės, kaipo pažįstančio subjekto sąlyguojamos, tėra vien subjektivi, arba reliativi, o ne objektivi bei absoliuti realybė [31]). Visos šios subjektivios realybės tur turėti substratą, kurs paprastai yra vadinamas materija. Išeina, kad ta vienintėlė daiktų natūra yra materija. Jei taip, tai naturalizmas pereina į materijalizmą. Jį, kaipo mažiausiai mus liečiantį, apleisdami, pereinam į antrą realizmo rūšį. Ši antra realizmo rūšis paprastai yra vadinama fenomenaliniu, arba kritinguoju realizmu. Jei anksčiau analizuotas abstraktusis realizmas mano būsią mes suvokią daiktų esmę, tai šis, fenomenalinis realizmas tvirtina, būsią mes tepažįstą vien daikto žymes. Trumpai: pagal šį antrajį realizmą mes nepažįstą daiktų, o vien tik daiktų reiškinius. Šiame realizme tiesa bus tai, kas galima suvesti į tai, ką pagauna pojučiai [32]). Tai sensualizmas, kurs tvirtina: vienintėlė mums prieinama realybė tėra gaunama jutimais, tad jutimai, arba išorinio patyrimo daviniai, sudaro tikro pažinimo pagrindą. Toks realus pagrindas savaime dar nesudaro tikro žinojimo, sako Solovjovas. Tiesa, daikto reiškiniai yra išoriniuose jutimuose, kaipo paprasta realybė, kuri tėra tik viena tiesos žymių. Tokios vienos tiesos žymės toli gražu neužtenka. Reikia žinoti, jog juntamieji reiškiniai nyksta, o su jais nyskta ir reiškinių realumas. Na, o tiesa išnykti negali. Tokioje nykstančioje realybėje nenykstanti tiesa negali būti pažinta [33]).

Toliau. Pojučių patyrimas teikia mums visai maža ir tai tik subjektivios medžiagos objektui pažinti. Kiekvienas mums besireiškiantis objektas, arba objektivus reiškinys, pagal Solovjovą, turi būtinai turėti du pažymiu, be kurių jis nebus objektivus: pirmasis—jis tur būt vienas objektas,

[29]) II, 199—200. [30]) II, 209. [31]) II, 209. [32]) II, 228 229. [33]) II, 230.

reiškiąs vidaus vienybę ir visumą, kuri, reiškiniams besikeičiant, turi likti nepasikeitus. Ir antras s — jis tur turėti objektivaus realumo [34]).

Šiuodu objektivaus reiškinio pažinimo pažymiai nėra duotis mūsų pojučių jutimuose, nes pojučių jutimuose nėra tikros vienybės, o vien eilė atskirų būvių. Tai viena. O antra—jie netur objektivios vertės, nes jie yra vien mūsų pojučių būviai [35]).

Kad tokiuose reiškiniuose būtų ir vienybė ir objektivus realumas, reikalingas aktas, vaizduote vadinamas. Vaizduotė, pagal Solovjovą, yra tai, kas reiškiasi ne pojučių jutimuose, bet vaizduose, arba proto idėjose.

Tad reiškinių realumas negal būti tikras žinojimo objektas. Reiškinių realume negali būti nei tiesos. Tiesa reikalauja, kad reiškiniai būtų pažinti ne vien kaipo realūs, bet ir kaipo būtini, t. y., kaipo nuolatiniuose santikiuose esą su kitais reiškiniais. Trumpai — reikia pažinti reiškinių dėsniai. Bet reiškinių dėsnių pojučių pažinime nėra ir negali būti. Juos tegalima suvokti moksliniame patyrime. Tuo būdu kritingasis realizmas pereina į empirizmą.

Atskiri mokslai pažįsta vien pavienius reiškinius. Visus reiškinius apimančiam universaliam dėsniui pažinti reikia, kad atskiri mokslai būtų subordinuoti universaliai, arba visuotinai, priežasčiai. Mokslų subordinacija bus ne kas kita, kaip mokslų sistema. Aiškų šio reikalavimo formulavimą randame positivizme.

Reiškinių dėsniai, sudarą atskirų mokslų turinį, mums teikia atskiras reiškinių pasaulio dalis, bet ne visuotinąją tiesą. Visuotinąjai tiesai pasiekti, reikia visus pavienius dėsnius, reiškia ir atskirus, arba pavienius, mokslus sujungti į vieną vientisą žinojimo sistemą.

Klausimas: kuriuo būdu pavieniai mokslai gali būti sujungti į vieną vientisą sistemą? [36]). Positivizmas atsako į klausimą, sakydamas, kad reiškinių dėsniai sudarą daugiau ar mažiau uždarą visumą. Čia vėl klausimas: ar tokia vientisa mokslų sistema teikia visuotiną reiškinių tiesą, t. y., ar sudaro tą vidaus vienybę, kurioje vieni reiškiniai būtų sujungti su kitais ir taip sujungti reiškiniai sudarytų vienybę, kurios reikalauja tiesos vienumas.

Kad daug pavienių reiškinių dėsnių, daug pavienių mokslų žinių sudarytų visuotiną tiesą, reikia, kad tie dėsniai bei atskiros žinios būtų sujungtos ne mechaningai, bet organinigai, t. y., kad kiekvienas pavienis dėsnis ir pavienis mokslas būtų nesikeičiąs visos sistemos narys.

Ar šiam reikalavimui atsako pozitivizmo teikiama mokslų sistema? Solovjovas atsako neigiamai, nes mes negalim pripažinti, kad mechanika galėtų būti vidaus santyky su matematika. Mes tegalim pasakyti viena, būtent, kad mechanikoje yra tam tikras matematikos elementas, bet ir tas elementas visai atsitiktinas [37]).

Tiesa, pozitivizme aukštesni, labjau komplikuoti mokslai remiasi mažiau komplikuotais, bet tas vienų mokslų priklausymas nuo kitų yra grynai atsitiktinas. Tam paaiškinti imame schemą, kurią teikia ir pats Solovjovas:

Matematika	a.
Mechanika	a+b.
Astronomija	(a+b)+c.
Fizika	(a+b+c)+d.
Chemija	(a+b+c+d)+e.
Bijologija	(a+b+c+d+e)+f.
Socijologija	(a+b+c+d+e+f)+g.

[34]) II, 239-240. [35]) II, 240. [36]) II, 25ą; [37]) II, 257-259;

Klausiame, kame čia tas visuotinas principas, kurs visus pavienių mokslų elementus jungtų, kuriam pavieniai mokslai būtų subordinuoti? Tokio principo čia nėra [38]).

Tiesa, visuose minėtuose moksluose yra kas bendra: juose yra bendras matematikos elementas a. Bet ir jis tėra tik vienas pavienis elementas, o ne bendras arba visuotinas principas, apimąs visus skirtingus kitų mokslų elementus ir juos jungiąs ir jau tuo pačiu sudarąs mokslų sistemą.

Pavieniams mokslams sujungti yra reikalinga tam tikra funkcija, bendra visiems mokslų elementams ir iš tų mokslų elementų sudaranti kai kurią visumą. Ta įvairių mokslų elementus vidujiniai jungianti bendra funkcija nėra pačiuose moksluose. Ji viršija patyrimo mokslus ir priklauso spekuliativiam mąstymui, o ne pojučių patyrimui. Tuo būdu iš pozitivizmo pereiname į racijonalizmą.

Kad mūsų žinojimas būtų tikras, jis tur išdėti ne vien esančią realybę, bet tur nurodyti ir tos realybės reikšmę. Daikto prasmė pasireiškia tada, kada yra nurodomas jo santykis su visuma. Visuma dar nėra daiktų arba reiškinių suma, bet kai kuri vienybė, kai kuri vientisa pradžia, visiems daiktams bendra [39]). Trumpai: tikras žinojimas tėra galimas proto formoje arba viso vienybėje, kurios neįgysi patyrimu. Štai racijonalizmo principas Kyla klausimas: kaip žmogaus protas gali pažinti dvasinį išorės daiktų pagrindą; kaip mūsų subjektivus mąstymas gal turėt objektivaus žinojimo reikšmės? Trumpai—kaip mūsų protas gali pažinti daiktų esmę?

Jei netyrinėsim, ar žmogaus protas gali daikto esmę pažinti ar ne, o iš anksto pripažinsim protui objektivios reikšmės, tai turėsim dogminį racijonalizmą [40]). Bet šiam dogminiam racijonalizmui, besistengiančiam visa aiškinti protu, t. y., visa išvesti iš vieno principo, yra statoma užtvara. Ir kadangi nepripažindamas tokios užtvaros protas stengiasi visa aiškinti, tai jau tuo pačiu dogminis racijonalizmas pereina į kritingąjį.

Kritingame racijonalizme pats protas tiria savo pažinimo išgales ir kritingai vertina iš anksto priimtą prileidimą, būsią protas pažįstąs daiktų esmę. Šis kritingasis racijonalizmas, išeidamas iš proto savaimingumo, pripažįsta jo (proto) tiesoms aprijoristinį pobūdį, o pačias tiesas ima kaipo bendras reiškinių formas arba dėsnius: Trumpai — kaipo būtinas patyrimo sąlygas. Taip suprastas racijonalizmas nesprendžia pažinimo kausimo, bet jam teikia visai kitokios formos.

Pažinimo klausimas štai koks: kaip pažįstąs subjektas gali būti santyky su išorės daiktu ir kaip jis gali per tikrą pažinimą susijungti su daiktu. Kritingasis racijonalizmas ką tik minėtą pažinimo klausimą štai kaip formuluoja: kaip aprijoristinės formos gali būti santyky su nuo mūsų nepriklausoma mūsų jutimų empiristine medžiaga ir kaip aprijoristinės proto formos gali susijungti su empiristine medžiaga tikrame reiškinių pažinime? [41])

Iš ką tik sakyta aiškėja, kad kritingasis racijonalizmas visai skiria nežinomų išorės daiktų veikimą nuo visai nepriklausomų aprijoristinių daiktų proto formų, tuo tarpu, pagal Solovjovą, objektivus pažinimas gali būti tik minėtų dviejų elementų sintezėje: objektivus pažinimas turi jungti pojučių juntamą realybę su aprijoristinių formų visuotinimu ir būtinumu. Tokia sintezė kritingame racijonalizme yra negalima, nes jame yra nesilygstama aprijoristinio ir empiristinio elementų priešingybė. Tad į kritingą racijonalizmą ne-

[38]) II, 261. [39]) II 263—264. [40]) II, 265. [41]) II 266 - 267.

galima įvest net trečiojo veiksnio. Reiškia, sujungimas kritingame racijonalizme gali būti arba empiristinio arba grynai aprijoristinio pobūdžio. Pirmu atveju pažinime nebus visuotinumo ir būtinumo, o per tai nei objektivios tiesos. O antruoju atveju tegalima turėti vien subjektivi forma, kuri pažinimui negali suteikti objektivaus realumo. Jei tarp dviejų aukščiau minėtų elementų nėra sintezės, tai reikia prileisti, jog vienas elementas determinuoja antrą. Aprijoristinis pažinimo elementas negali priklausyt nuo empiristinio, nes iš fakto, sako Solovjovas, neišplaukia joks principas ir iš grynos realybės, patyrime suvokiamos, negalime išvest jokio visuotino ir būtino dėsnio [42]. Jei prileisim, kad visa tikro žinojimo turinį determinuoja proto kategorijos, tai turėsim Hegelio absoliutų racijonalizmą.

Visa tiesa, visas tikro pažinimo turinys, kaipo pažinimo forma, turi būti išvestas iš gryno proto. Bet tokias proto formas, be jokio turinio, sako Solovjovas, negalima net vadint pažinimu, nes ji tėra vien gryna sąvoka. Iš tokios grynos sąvokos išvesti pažinimas, reiškia nei daugiau nei mažiau, kaip jis išvesti iš nieko. Kitaip sakant, visa—tai nieko išsivystymas [43]. Daiktų racija yra kai kuris santykiavimas viso (kas yra) su vienybe. Ta viso vienybė yra tiesos forma. Kalbamame santykiavime „visa"—sudaro tiesos turinį, o visa apimanti „vienybė" yra būtina tiesos pradžia arba principas [44]. Viso vienybė, kaipo tikra tiesos forma, negali nei savy būti, nes forma savyje, be jokio turinio, yra absurdas; ji negali būti nei mūsų prote, nes mūsų prote, ji būtų vien tik subjektivi mintis [45].

Viso-Vienybė, kaipo tiesos forma, būtinai prileidžia realumą to, kieno ji yra forma, tai yra to, kas vadinama realia esybe.

Kritingasis realizmas ir kritingasis racijonalizmas įtikino Solovjovą, jog tikro pažinimo neišsemia nei pojučių patyrimo daviniai (jutimai), nei mūsų mąstančiojo proto formos (sąvokos), nes kiekvienas realybės jutimas yra patyriamasis santykis su tos realybės objektu, o kiekviena tikra sąvoka yra mūsų proto santykis su juo. Jei taip, tai abejais atvejais objektas nėra mums duotas nesilygstamai, bet tik tam tikrose sąlygose [46]. Tuo tarpu kada mes pažįstam objektą, tai tuo pažinimu pripažįstam jo nesilygstamą buvimą: pažįstam jį ne vien kaipo kas mūsų juntama arba mąstoma, bet ir kaip kas nuo mūsų nepriklausomai esama.

Iš sakyta išeina, kad kiekviename tikrame objekto pažinime yra jo (objekto) trejopas mums buvimas: objektas turi santykius su mumis per savo reiškinius; jis turi santykius su visu tuo, kas yra (egzistuoja) ir galų gale jis turi ir nepriklausomą buvimą. Mes juntam tam tikrą objekto veikimą, mes mąstom jo visuotinas pažinimo žymes, ir mes esam įsitikinę jo nesilygstamų buvimu [47]. Įsitikinimas daikto arba objekto nesilygstamu buvimu (egzistavimu) yra trečiojo ir tai skirtingo pažininimo veiksmo objektas. Klausimas: kame šio trečiojo pažinimo veiksmo esmė ir kaip jis galimas?

Nesilygstamas objekto buvimas, kad jis būtų prieinamas pažįstančiam subjektui, turi būti su juo (pažįstančiu subjektu) vidaus sąryšy. Tas pažįstančio subjekto susijungimas su pažintu objektu pasireiškia betarpišku įsitikinimu, kuriuo mes pripažįstam kito (daikto) nesilygstama buvimą [48].

Tame įsitikinime pažįstąs subjektas yra laisvas: jo neriša nei patyrimas nei gryno mąstymo formos. Jei pažįstąs subjektas yra laisvas, tai yra ne-

[42]) II 267 268. [43]) II, 268. [44]) II, 269; [45]) II, 270, [46]) II, 307—308 [47]) II, 308.
[48]) II, 312.

silygstąs, tai ir objektas tur būt nesilygstamai pažintas. Nesilygstamas objektas negali determinuoti nesilygstamą subjektą, nes toks determinavimas prieštarauja nesilygstamumo savybei. Tarp nesilygstamo subjekto ir nesilygstamo objekto turi būt rasta vidaus vienybė, kurios nėra bet kuriuose santykiuose esančiose esybėse ir kuri, kaipo mūsų sąmonės faktas, tėra galima tikėjime. Ir štai kuriuo būdu: iš vienos pusės mes pripažinom pažįstančio subjekto laisvę, t.y., nepriklausomybę nuo išorės daiktų, kitaip—jo nesilygstamą buvimą, o iš antros pusės mes pripažinom ir pažintam daiktui nesilygstamą buvimą; tuo būdu mes vidujinai jungiamės su objektu, nes dviejų nesilygstamų, vienas nuo kito skirtingų negali būti[49]. Tad tikėjimo objektas yra nesilygstamas daikto buvimas. Mes tikim, jog daiktas nėra vien mūsų jutimas, nėra vien mūsų mąstymas, bet kad jis egzistuoja savaimingai ir nesilygstamai[50]. Tą nesilygstamą buvimą turi visa, kas yra. Reiškia, čia turim tai, kas yra bendra visam tam, kas egzistuoja, turim tai, kas sudaro visa esančio vienybę. Tokia vienybė neturėtų prasmės, jei nebūtų to, kas toje vienybėje yra arba to, ką ta vienybė determinuoja, t. y., jei nebūtų to, k a s turi nesilygstamą buvimą, kitaip to, k a s yra.

Iš sakyta išeina, kad įsitikinimas nesilygstamu objekto buvimu stato naują klausimą: kas yra patsai objektas? Į šį klausimą neatsako nei racijonalistinis mąstymas nei pojučių patyrimas: tas objektas turi savo pagrindą (raciją), kurs mūsų suvokimus determinuoja, jis yra kažkokia realybė, kažkokia vienybė. Visa, kas sakyta apie objektą, teišreiškia vien bendrą santykį tarp mūsų ir objekto, arba tarp objekto ir kitų daiktų, ir tuo būdu klausimas „kas yra patsai objektas?" lieka neatsakytas[51]. Klausimo neatsako nei pojučių patyrimas, nes pojučių savybės, patyrime rastos, tėra visai bendros, arba, geriau pasakius, visai nedeterminuotos. Kaipo nedeterminuotos, jos gali derėt neribotam įvairiausių objektų skaičiui, o tuo tarpu vieno objekto visai nedeterminuoja. Tai viena. O antra—visi pojučių patyrimui daviniai, kaipo dalini, išreiškia tik tam tikrus objekto ir pažįstančio subjekto santykius ir tai tik tam tikrą laikotarpy. Reiškia, pojučių patyriami daviniai visai neišreiškia pastovios objekto esmės. Tad nei abstraktus logiškas mąstymas, nei pojučių patyrimas nepaaiškina objekto esmės ir tuo pačiu neatsako klausimo, kas yra objektas. Jei yra pažinimas, tai turi būt, kaip sakyta, santykis tarp pažįstančio subjekto ir pažinto objekto, o jau tuo pačiu ir abipusis veikimas. Tas abipusis subjekto ir objekto veikimas turi būti toks, kad pažįstąs subjektas galėtų suvokti pažįstamo objekto tikrą pobūdį, esmę, arba idėją. Toks abipusis subjekto ir objekto veikimas tėra galimas, kai yra šios sąlygos: pažįstąs subjektas negali būti suskaldytas į pavienius sąmonės būvius, tad jis turi būti pastovus ir vientisas. Pažįstąs subjektas yra kai kuri esybė, arba idėja, galinti būti santyky arba sąryšy ne vien su bet kokia kita idėja, bet su tam tikro, determinuoto objekto idėja[52]. Šiokį idealų abipusį subjekto ir objekto veikimą Solovjovas vadina vaizduote, kuri mūsų dvasiai teikia pastovius, determinuotus ir vientisus objekto vaizdus. Štai šituose vaizduose mes jungiame ir fiksuojame ištisus nedeterminuotus dalinius įspaudus, įgautus nuo objekto. Jei objektų idėjos nepriklauso dalinių ir atsitiktinų pojučių pagavimų, o tepriklauso vien abstrahuojančio proto veikimo, tai aišku, kad mūsų dvasioje turi atsispindėti (atsimušti) tikra objekto esmė. Jei objektas mumyse

[49]) II, 313. [50]) II, 316. [51]) II, 316. [52]) II, 318.

atsispindi, tai aišku, kad mes galime prisistatyti, tai yra mes galime jam suteikti vaizdą, visai atatinkantį mūsų pačių esmei. Trumpai: subjektas įžiūri objekto idėją savosios idėjos šviesoje [53]).

Iš sakyta aiškėja, kad subjektas, sekdamas savo esme, dar prieš kiekvieną aktingą sąmonės veikimą, yra tam tikrame veikimo santiky su kitais objektais. Del šio abipusio subjekto ir objekto veikimo, subjektas turi savy determinuotą kiekvieno objekto vaizdą, su kuriuo jis yra santyky, nors šis vaizdas dar niekad nebūt pradėjęs veikti dvasios sąmonėje [54]), Ir kadangi mūsų aktingas suvokimas negali pagaminti tokio objektivaus vaizdo, kuriame mums egzistuotų objektas, tai aišku, kad toks vaizdas esme turi būti ankstybesnis už bet kokį aktingą suvokimą. Aktingai suvokiamas objektas prileidžia, kad jis anksčiau jau buvo įsivaizduotas. Kitais žodžiais tariant, mūsų sąmonėje esantiems suvokimams mes uždedam objekto vaizdą[55]).

Tas atsitinka štai kuriuo būdu: dvasia organizuoja išorės įspaudus bei suvokimus ir visa tai suveda į to objekto vaizdą, arba idėją, kuri mūsų dvasioje visai nepriklauso nei suvokimo nei mąstymo [56]). Tokią idėją, besislepiančią mūsų dvasios gelmėse, pažadina iš lauko į mus veikiantieji daiktų įspaudai, ir taip pažadinta ji pereina iš dvasios gelmių į sąmonę ir įsigyvendina tame materijaliniame tarpe, kurį sudaro mūsų pojučių patyrimai arba geriau—pojučių įgauti mūsų sąmonės būviai.

Jei taip mūsų protas organizuoja įgautus įspaudus ir jiems uždeda žmogaus dvasios gelmėse esančią idėjos formą, tai pertvarkymas kintančių ir neharmoningų jutimų (suvokimų) į vientisą objekto vaizdą yra ne kas kita, kaip mūsų dvasios kūrybos veiksmas, arba trumpai—kūryba [57]).

Suvedę visa, kas sakyta, gaunam: pažinimo tiesą determinuoja objekto tiesą. Objekto tiesa, tai pirmiausiai jo realumas, o jau toliau jo visuotinumas. Tyrinėdami objektą, atsižvelgdami į jo realumą, radom, jog jis savo buvime (egzistavime) buvo aprėžtas pirmiausiai kaipo nesilygstąs esinys (ens, on), toliau, kaipo nekintama esmė (essentia, ousia), arba idėja, ir galų gale kaipo aktinga būtybė, arba reiškinys (actus, phaenomenon). Išeidami iš visa sakyta, tikrą objekto pažinimą apibrėžėm 1) kaipo tikėjimą nesilygstamu objekto buvimu; 2) kaipo proto intuiciją, arba įsivaizdinimą, kuriuo yra pasiekiama objekto esmė arba idėja, ir galų gale 3) kaipo kūriantį tos idėjos realizavimą aktinguose jutimuose, arba empiriniuose mūsų pojučių sąmonės daviniuose.

Tikėjimas mums pareiškė, kad objektas y r a; vaizduotė—k a s jis yra, o kūryba parodė k a i p jis reiškiasi. Visų trijų momentų sujungimas išreiškia visą realybę [58]).

II.

Jei pirmame savo kūrybos laikotarpy Solovjovas visą dėmesį buvo atkreipęs į objektivią pažinimo pusę, tai galiniame gyvenimo perijode buvo labjau susirūpinęs subjektivia pažinimo puse: norėjo pastatyti savo pažinimo teoriją išeidamas iš subjekto.

Filosofija skiriasi nuo pavienių mokslų ne tuo, kad ji nori tiesą pažinti, nes juk ir pavieniai mokslai stato sau uždavinį—tiesą pažinti, bet tuo ypatingu atžvilgiu, kuriuo filosofas svarsto tiesą. Tas ypatingas atžvilgis, kurį ima filosofija svarstydama tiesą, yra tiesos tikrumas.

---

[53]) II, 319. [54]) II, 319. [55]) II, 319. [56]) II, 320. [57]) II, 321. [58]) II, 324.

Tiesa, juk ir pavieni mokslai nor turėti tikrumą, bet pavieniams mokslams užtenkamo tikrumo toli gražu neužtenka filosofijai. Filosofą gali patenkinti tik absoliutus tikrumas [59]).

Iš pasakyta aiškėja, kad filosofinis pažinimas stengiasi gauti absoliutų tikrumą, kurs gali būti tik iki pačių paskučiausių išvadų einančiame mąstyme.

Klausimas: kuo pagrįstas filosofinis mąstymas, kame laidas, kad filosofinis mąstymas pasiekia tiesą, o jau tuo pačiu ir absoliutų tikrumą?

Pirmas ir tai neabejotinas teorinės filosofijos pagrindas yra begalinė žmogaus dvasia. Bet jei taip, tai klausimas: kaip toli siekia tos begalinės žmogaus dvasios kompetencija, kame tiesos kriterija?

Tiesos kriterija tai ne kas kita, kaip sprendimas, suvedamas, į tapatybės principą: a=a.

Objektas mums yra (egzistuoja) tik tiek, kiek mes jį pažįstam; tad objekto tikrumo klausimas gali būti pakeistas pažinimo tikrumo klausimu. O tikras pažinimas tai objekto suvoktos idėjos atatikimas tam daiktui ir to daikto ypatybėms, kurio ta suvokta idėja yra [60]).

Kaip toks suvoktos idėjos atatikimas daiktui galimas ir kame tokio atatikimo laidas?

Tarsi į klausimą atsakydamas Solovjovas rašo: mes turime pažinimą, kurio tikrumas neabejotinas. Toks neabejotinas arba nesilygstamas pažinimas reikia padėt į pagrindą, sprendžiant gnoseologijos problemą. Tas neabejotinas tikrumas, arba pažinimas, yra mūsų sąmonės būvių tikrumas.

Aprašęs sapne matytus daiktus, Solovjovas sako: tai, „ką aš sapne mačiau ir tuo momentu, kada mačiau, nebuvo realybė; bet aš sapne mačiau— yra tikras faktas, yra neabejotinas tikrumas [61]), nes čia pažinimas supuola su savo objektu. Čia sprendimas yra paprasčiausia tapatybė: A=A. Kol bus ta sąmonės ir jos būvių tapatybė, mes esam absoliučiai tikri ir negalim klysti.

Matome, kad Solovjovas, sekdamas šv. Augustinu ir Dekartu, tikros filosofijos pagrindan deda sąmonės būvius, arba sąmonės tikrumą. Gryna sąmonė, arba sąmonės būviai, yra absoliučiai tikri, bet tikriausių sąmonės būvių pažinimas yra labai šykštus, neturtingas, tat negali patenkinti į tiesą besiveržiančios dvasios. Mat, neabejotinų sąmonės būvių pažinimas ne vien nenurodo sąmonėje esančių įvykių natūros, bet negali net atsakyt į klausimą: ar tai, kas yra mūsų sąmonėje, mes pat riame miegodami ar budėdami.

Jei sąmonė nelaiduoja atskirais atvejais nuo jos nepriklausomos realybės, tai mes neturim teisės tvirtinti, kad išorės pasaulio realybė yra duota mūsų sąmonėje. Reiškia, išorės pasaulio realybė negali visoje pilnumoje pasireikšti mūsų sąmonėje: sąmonės ji negali būti duota, o tik įsileista iki sąmonės slenksčio. Jei taip, tai aišku, kad sąmonėje negalime pažinti tikros išorės pasaulio realybės. Jei sąmonėje negalime pažinti išorės pasaulio realybės, tai jąją tegalim tikėti. Filosofijos dalykas tą išorės pasaulio tikėjima pateisinti [62]).

Jei sąmonėje negalima rasti realaus išorės pasaulio, tai gal joje galima rasti, arba gal iš jos galima išvesti tikras, sąmoningas subjektas, kaipo savaiminga esybė arba mąstymo substancija?

---

[59]) VIII, 151. [60]) VIII, 158. [61]) VIII, 160. [62]) VIII, 164.

Pagal Dekartą, abejoti subjekto buvimu stačiai negalima, o pagal Solovjova, toks realiu subjekto buvimo abejojimas visai galimas. Įrodyti, kad toks subjekto buvimu abejojimas yra galimas, Solovjovas pradeda analizuoti Dekarto posakį cogito ergo sum. Tame cogito ergo sum turime tris terminus: mąstymą (cogito, je pense), buvimą, arba egzistavimą (ergo sum, donc je suis) ir tą subjektą, kuriam priklauso ir mąstymas ir buvimas. Trumpai: kurs mąsto ir jau tuo pačiu, kad mąsto, yra: Iš visų trijų terminų, Dekartas tėra išaiškinęs tik pirmąjį — mąstymą, kuriuo supranta vidujinį psichikos būvį, kurs, kaipo toks, patenka į mūsų sąmonę. Mąstymas, šiąja prasme paimtas, yra savyje tikras, tat negali sukelti abejojimų. Kas pasakyta apie mąstymą, jokiu būdu negalima pasakyti apie tą, kas mąsto—apie subjektą.

Tiesa, savęs sąmonė yra neabejotinas faktas. Klausimas: ką mes turime sąmonėje, kai turime savęs sąmonę? Į šį klausimą Dekartas neduoda jokio tikro atsakymo. Pagal Dekartą, mąstymas pridera skirtingai nuo kūno realybei, kurią jis vadina siela (ame), dvasia (esprit), arba mąstančia substancija (substance intelligente). Kada Dekartui prikišo, kad tikra mąstančioji substancija galinti būti kūne, tad iš paties mąstymo fakto jokiu būdu negalima išvesti sielos dvasybė (ne kūnybė), jis šeštoje meditacijoje (Discours de la méthode) atsakė, kad mąstančiąja substancija jis suprantąs tai, kas mąsto, o tai, kas mąsto—nėra kūnas. Jei tai, kas mąsto, nėra kūnas, tai kas yra? Mąstančioji substancija, arba tai, kas masto, Dekartui yra jutimai, prisistatymai, sąvokos, sprendimai, proto išvedimai. Trumpai, visi sąmonės būviai. Tarp kitų sąmonės būvių yra manęs sąvoka, arba subjektas, kurs jungiasi su kitais sąmonės būviais, kaipo prie jų prisidedąs antraeilis aktas. Klausimas, kas gi tas **aš**? Jei paklausime vaiko, kas jis, tai vaikas, rodydamas pirščiuku į pilvą, krūtinę arba kaktą atsakys: aš. Reiškia, patyrimo neturinčiam vaikui psichinio gyvenimo subjektas bus kūnas. Bet tai, kas leistina vaikui, negali būti leista filosofui: laikyti kūną mąstymo substratu neturim jokios filosofinės teisės, nes kūno, kaip ir kitų juntamų daiktų buvimas dar nėra įrodytas. Iki šiol turim teisės priimti tik tai, kas reiškiasi mūsų sąmonėje, tai yra savęs tikrumą, sąmonės būvių tikrumą. Čia Dekartas pasakytų: que pour penser, il faut être (kad galėčiau mąstyti, turiu būti). Reiškia, pagal Dekartą, patsai mąstymas jau prileidžia ir mąstantį. Bet mstančiojo buvimas mums dar nežinomas: jo neturime net mūsų sąmonėje ir kas svarbiausia, nežinom kas yra patsai mąstantis. O nežinant, kas yra patsai mąstantis, nėra prasmės klausti ar jis yra. Jei taip, tai Dekarto mąstantis subjektas yra pseudonimas be filosofiško paso. Ir iš tikro: kada sakau „aš mąstau", tada tą „**aš**" galima suprasti arba kaip gryną mąstymo subjektą, arba empiriškąjį, t. y., gyvenantį asmenį. Trumpai — subjektas gali būti imamas atitraukta (abstrakčia) arba konkrečia prasme. Šio skirtingumo nepadaręs, Dekartas pateko į pragaištingą painiavą, sudaręs dviejų minėtų subjektų mišinį—kaž kokį trečią—išsigimėlį.

Šalia minėtų Dekarto mąstymo subjektų Solovjovas nurodo dar vieną—fenomenologinį, arba neabejotiną faktą esantį mūsų sąmonės ribose. Tasai **aš**—mastymo subjektas—tai taip pat ir mūsų sąmonės būvis. Bet tokio aš, kaipo sąmonės būvio, mes neturime filosofinės teisės identifikuoti su už sąmonės esančia realybe [63]). Tad vidaus pasaulio arba mūsų sąmonės būvių subjekto mes vis dar neturime.

[63]) VIII, 172—173.

Tuo būdu kol kas tenka abejoti tiek išorės pasaulio realiu buvimu, tiek mūsų sielos gyvenimo subjektu. Solovjovas ir abejoja kaip vienu, taip ir antru. Kol kas jam vienas dalykas tėra tikras – tai mūsų sąmonės būviai.

Sąmonės būviai yra tikri. Tuos tikrus sąmonės būvius Solovjovas ir deda savo teorinės filosofijos pamatan. Bet kaip, remiantis sąmonės būviais, kaipo pamatu, pastatyti filosofijos sistemos rūmas? Kad būtų galima susekti nuo ko, remiantis minėtais sąmonės būviais, reikia pradėti filosofijos sistemos rūmas, Solovjovas pradeda analizuoti sąmonės būvius. Sąmonėje esančiuose faktuose yra kas daugiau, negu pliki sąmonės faktai. Tas „kas daugiau"—tai tikra visuotinumo forma. Kai aš sakau: visi psichikos faktai yra tikri, tai kai del tų faktų turinio aš galiu ir suklysti, bet kai aš kalbu apie visus psichinius faktus, tai tie „visi"—neabejotini, nes draug su sąmonės būviais jie yra sąmonėje[64]). Ir iš tikro. Jei kas, man pareiškus, jog man šalta, pasakytų: ne, Tamstai nešalta,—tai tokiam drąsuoliui būtų galima pasakyti: visi betarpiški sąmonės būviai, kaipo tokie, yra neabėjotinai tikri. Su mintimi, kuri šį momentą yra paprasčiausis sąmonės faktas, jungiasi kas daugiau, nes tąja mintimi yra pareiškiamas betarpiškas sąmonės būvis (šalimas), kas yra tikra, ir dar: visi psichikos būviai, kurie dar gali būti, bet kurių dabar dar nėra, taip pat yra tikri.

Tat yra du tikru pažinimu: betarpiškas patirtų psichikos, arba sąmonės, faktų pažinimas ir betarpiškas kai kurių sąmonės faktų logiškos reikšmės supratimas: suvokiame nuolat sąmonėje besikeičiančius psichinius būvius ir suprantam sąmonės faktų formalinį visuotinumą.

Sužinoję, kad visuotinoji logiškoji mąstymo forma yra tikra, tenka paanalizuoti pats mąstymas.

Mūsų mąstymas remiasi sąmonės būviais. Iš to, kad logiškojo mąstymo artimiausia materija yra sąmonės būviai, anaiptol negalima dar išvesti, kad minėti sąmonės būviai yra tiesioginė logiško mąstymo sąlyga. Nors logiškas mąstymas nera psichinių būvių produktas, tačiau, tam tikrose sąlygose vis delto mąstymas iš jų išsivysto [65]). Kas gi tos „tam tikros sąlygos", kurioms esant, mąstymas vystosi iš psichinių būvių? Kad tas „tam tikras sąlygas" paaiškintų, Solovjovas analizuoja šį posakį: „Dieną šilčiau negu naktį." Aišku, kad posaky pareikštą mintį, materijaline prasme paimtą, sąlyguoja toki betarpiški sąmonės būviai, kuriuos randame šalčio ir šilumos, šviesos ir tamsos jutime. Bet šaltų ir šiltų jutimų atsiradimas ir nykimas savaime dar negali sąlyguoti mąstymo. Jei taip, tai psichiniai faktai, kaipo toki, dar negali sudaryti logiško mąstymo materijos, arba būtinos mąstymo sąlygos.

Sąmonės faktai nuolat randas ir vėl nyksta. Nuolatinis atsiradimas ir nykimas yra laikas. Tat laikas yra kiekvieno psichinio įvykio sąlyga, o jau tuo pačiu ir sąlyga mąstymo, imamo psichologine reikšme. Mąstymas, logikos reikšme imamas, neturi savo sąlyga laiko. Priešingai. Logikos mąstymą sąlyguoja tai, kas laiką naikina. Tai, kas laiką naikina, arba tai, kas yra virš laiko, yra atmintis, arba atsiminimas [66]). Trumpai: tai, ką mes turime sąmonėje, arba tai, ką mes atsimename, yra laikui išplėšta. Ir tik šiomis laikui išplėštomis aukomis maitinasi logiškasis mąstymas.

Bet ir atminties mąstymui neužtenka. Atmintis pagal, Solovjovą, yra psichinis faktas, savyje neturįs jokios logiškos reikšmės. Šalia atminties yra

[64]) VIII, 190. [65]) VIII, 197; [66]) VIII, 198;

reikalingas žodžiu išreiškiamas apibendrinimas atminty užsilikusių psichinių faktų[67]).

Tat žodis sudaro antrą mąstymui būtiną sąlygą, be kurios negalėtų būti nei pirmosios, būtent, mąstymo.

Kada aš sakau „dieną šilčiau negu naktį", tai žodžiu „dieną" yra suprantama kiekviena diena, kuri yra užsilikusi mano atminty. Taip pat yra ir su žodžiu „šalčiau".

Bet ir vidujinis, virš laiko ir erdvės esąs sąmonės būvių jungimas žody dar nesudaro mąstymo. Klausimas: kas dar mąstymui yra reikalinga? Į klausimą Solovjovas atsako šiuo paaiškinimu: kada kai-kas yra pasakyta ir atskiri pasakytos kalbos žodžiai gerai yra žinomi, bet atskirų žodžių jungimo tikslas arba bendra kalbos reikšmė dar nežinoma, tai mes paprastai klausiame: kas norėta pasakyti? Ir jei į tokį klausimą gauname atsakymą „nieko", tai mes, ranka pamoję, tokios kalbos toliau nebeklausom, nes joje nėra jokios minties; joje tėra vien žodžių subūrimas.

Iš sakyta aiškėja, kad kalba, tai tam tikros minties pareiškimas. Bet tikras minties pareiškimas tėra tada, kada turim užmanymą ją pareikšti[68]).

Tad turim tris mąstymo sąlygas: atmintį, žodį ir užmanymą.

* * *

Iki šiol mes turim dvejopą, lygiai neginčijimą tikrumą: subjektivių, betarpiškų sąmonės būvių tikrumą ir objektivų buvimą protingo mąstymo jo visuotinąja forma.

Šis antrasis tikrumas, sujungtas su pirmuoju, sudaro antrą Solovjovo teorinės filosofijos pagrindą.

Visa, ką pergyvenam, yra kaipo mūsų sąmonės faktas; visa, ką mąstom, yra kaipo logikos forma.

Jau pačioje formos sąvokoje glūdi reikalavimas tos formos turinio ir tai ne bet kokio, bet tai formai lygaus (proporcijonalaus). Mums yra duota tuščia forma. Ji neginčijama. Bereikia surasti jai lygus turinys. Pats tokio turinio ieškojimas yra neabejotinas faktas: pats ieškojimas jau būtinai prileidžia ieškomąjį (tai, ko ieškom). Juk mes turim žinoti, ko ieškią. Bet jei turinys, kitaip — tiesa jau žinoma, tai kam jos ieškoti? Kad ši painiava nesuklaidintų, Solovjovas skiria tiesos, kaipo sąvokos žinojimą nuo tiesos pažinimo. Tiesa, kaipo sąvoka, arba geriau — tiesos sąvoka jau glūdi pačios formos protingume. Bet protingoje formoje gali būti tokios mintys, kurios savo turiniu gali būti pavadintos svajonėmis, fantazija. Tad tą, jokios idėjos neturinčią formą pakeisti gyvu užmanymu yra pats pirmasis ir pats pagrindinis filosofijos uždavinys[69]).

Žinom, jog daug yra dalinių užmanymų. Šalia šių dalinių užmanymų yra vienas savo objektu vientisas užmanymas. Tai užmanymas tiesą pažinti[70]).

Peržiūrėję nebaigtą teorinę Solovjovo filosofiją, gauname dvejopą tikrumą, kurs turi būti kiekvienos filosofijos pagrindas:

1) tikri subjektivūs sąmonės būviai, kuriuos Solovjovas vadina psichine filosofijos medžiaga,

2) tikra visuotinoji logiškojo mąstymo forma,

3) tikras filosofinis užmanymas pačią tiesą pažinti.

Šis užmanymas tiesą pažinti yra gyva filosofinio veikimo pradžia, kaipo tikra, aprėžta forma, savyje turinti nesilygstamo turinio užmazgą.

[67]) VIII, 199; [68]) VII, 199. [69]) VII, 208 [70]) VII, 209.

III.

Beveik 20 metų[71]) tarpas skiria pirmąjį Solovjovo kūrybos perijodą pažinimo teorijos srity nuo antrojo, tat nieko nuostabu, kad ir vieno ir antro perijodo rezultatai yra ir panašūs ir skirtingi. Pirmojo ir antrojo perijodo panašumas tas, kad filosofas liko ištikimas savo neigiamai teigiamam metodui. Yra ir kitų panašumų. Jei paklausime: ką reiškia antrojo perijodo proto tiesa in fieri ir kuriai pirmojo perijodo pažinimo stadijai ji atatinka, tai turėsim pripažinti, jog antrojo perijodo proto tiesa yra ne kas kita, kaip pirmojo perijodo tikras turinys, gaunamas iš mistiškojo ir Dieviškojo šaltinio. Antrojo perijodo logiškoji forma yra tai, kas pirmą perijodą buvo pavadinta protingu sprendimu. Paskutiniojo perijodo subjektivūs sąmonės būviai visai atatinka pirmojo perijodo išorės patyrimui.

Tat paskutinis Solovjovo kūrybos perijodas tėra pirmojo perijodo pagilinimas, kaip „Gėrio pateisinimas" yra visiškas „Atitrauktų principų kritikos" perdirbimas.

Pirmąjį perijodą Solovjovas mėgino pažininimo teorijos problemą sprest ontologiškai, tuo tarpu kai paskutiny laikotarpy visas jo dėmesys buvo nukreiptas į pažįstantį subjektą, kurio buvimą, pažinimo vystymosi Solovjovas stengėsi išdėti. Reiškia, paskutinį perijodą spręsdamas pažinimo problemą, Solovjovas buvo visiškoje psichologizmo įsravoje.

Giliausia Solovjovo pažinimo teorijos dalis yra neigiamoji. Čia visoje pilnumoje pasireiškė intuijitivus filosofo genijus. Tenai, kame Solovjovas išdeda savo pažinimo teoriją, tai yra, teigiamoje dalyje yra ne maža neaiškumų, svyravimų, net prieštaravimų. Šioje dalyje aiškiai juntama Šelingo, Kanto, Spinozos, Platono, o ypač Leibnico įsrava.

Pažinimo teorijos, arba visos teorinės filosofijos pagrindan Solovjovas deda betarpiškus sąmonės būvius. Iš jų išeidamas, arba jais besiremdamas, Solovjovas neprieina nei prie išorės pasaulio, nei prie pažįstančio subjekto buvimo.

Pats filosofas pažymi įvairiausius jutimus, kurių priežastį kasdieniame gyvenime perkeliame į anapus mūsų esantį pasaulį. Sąmonės būviai randasi ir nyksta, tuo tarpu *aš*, kuriam tie įvairiausi sąmonės būviai priklauso, nesikeičia. Tad šalia besikeičiančių sąmonės būvių turim nesikeičiantį *aš*. Reiškia, mūmyse pačiuose yra *aš* ir ne *aš*. *Aš* nėra tas pats, ką ne *aš*, ir atvirkščiai. Tad mūmyse pačiuose yra du vienas antram prieštaraujančiu terminu. Priimdami priežastybės ir prieštaravimo principą, galime prieiti prie to, kas nėra nei mūsų sąmonės būviai, nei tarp besikeičiančių sąmonės būvių pasiliekąs nepasikeitęs *aš*. Trumpai, priimdami tai, ką Aristotelis vadina pirmaisiais principais, būtų galima rasti tiltas tarp subjektivių sąmonės būvių ir už sąmonės būvių realiai esančių daiktų.

Nesuradęs nei pažįstančio subjekto, nei pažįstamo objekto, Solovjovas buvo priverstas ieškoti visuotinos formos, kurios uždavinys—jungti skirtingą realybę arba abu elementu—mistikinį ir eksperimentinį — vest į sintezę.

Logiškas mąstymas, pagal Solovjovą, tai tik visuotina forma, neturinti jokio turinio. Tokiai tuščiai formai būtinai turi atatikt proporcijonalus turinys. Išskirstytos, atidalytos realybės dalys negali suteikti visuotinai forma

[71]) „Atitrauktų principų kritika", kurioje yra išdėta Solovjovo pažinimo teorija, parašyta 1878—1880 m., o jo nebaigta „Teorinė filosofija" buvo rašyta visai prieš pat autoriaus mirtį — 1897—1900 metais.

proporcijonalaus turinio. Tad, kad tą proporcijonalų visuotinąjai formai turinį surastų, reiškia, tą turinį sudarytų, turėjo griebtis mistiškojo elemento; už ką Vedenskio buvo kaltinamas, kam įvedęs mistiškąjį elementą į gnoseologiją ir mokslą [72]).

Iš to, kad išdraikyta realybė negali duoti visuotinąjai formai atatinkančio turinio, toli gražu neišplaukia, kad tas turinys turėtų turėti mistiškąją, arba Dieviškąją, pradžią. Tai viena. O antra, iš sakyta aišku, kiek Solovjovo būta Šelingo ir Platono įsravoje.

Jei Solovjevas būtų giliau pažinęs philosophiam perennem, tai visuotinąjai logiškąjai formai turinio nebūtų reikėję ieškoti Dieviškame principe. Jis tą turinį būtų radęs realybėje, arba realiai esančiuose daiktuose, nes filosofas būtų žinojęs, jog „aus Gottes Innern stammt das Intelligible in den Dingen und der Intellekt des Menschen, der auf das Intelligible hingeordnet ist [73]).

Kad filosofas nenorėjo pripažinti Intelligible in den Dingen, tai čia ne tiek kaltė platonizmo, nukreipusio Solovjovą nuo daiktų, kaipo ideata, kiek Šopenhauerio, pakišusio jam blogybės idėją, kaipo visuotiną daiktų skirtingumą. Jei vieni pasaulio daiktai yra visai skirtingi nuo kitų, tai aišku, kad jie negali mums teikti vienybės, kurios ieškojo į pantejizmą linkęs Solovjovas.

Daiktai, kaipo tokie, savaime neduoda visuotinų idėjų. Proto uždutis tas idėjas daiktuose rasti, arba, geriau pasakius, jas iš daiktų ištraukti.

Visai kitaip Solovjovas. Pasak jo, protas turi iš viršaus einančius įspaudus ir jutimus organizuoti, remdamasis daiktams atatinkančiais vaizdais arba idėjomis, iš anksto esančiomis mūsų dvasioje. Jei paklausime: iš kur tos nuo patyrimo nepriklausančios idėjos, esančios mūsų dvasios gelmėse, tai į klausimą pas Solovjevą nerandame jokio atsakymo. Tiek tik žinoma, kad jos yra mūmyse a priori, nes jas, kaipo mūmyse esančias, potencijaliai aktualizuoja daiktai, arba, geriau pasakius, daiktų veikimas. Kitaip: juntamoji, arba pojučių įgauta medžiaga, tėra substratas, kurią tvarko aprijoristinės formos, arba kuriam yra taikomos aprijoristinės formos. Bet ir toks aprijoristinių formų įspaudimas nebūtų galimas, jei nebūtų nesąlyguotos, tikėjimu įžiūrimos objekto ir subjekto vienybės. O tikėjimas, pagal Solovjovą, yra betarpiškas įsitikinimas kito (daikto) savaimingu buvimu. To betarpiško daiktų egzistavimu įsitikinimo esmė yra ta pati, ką skolastikų evidentia immediata. Kad toks įsitikinimas daiktų buvimu yra, nei kiek neabejojam. Visas klausimas toks: kaip toks įsitikinimas protu pagrįsti? Apie tai Solovjovas nieko nesako, nors, pagal jo nuomonę, žmogus sudarąs pažinimo eigos centrą; tad žmogus yra tampąs absoliutas.

Žmogaus, kaipo tampančio absoliuto, uždavinys yra savy esančias daiktų idėjas įgyvendinti išorės pasauly, ir tuo būdu išorės pasaulį pertvarkyti. Pasaulio pertvarkymas — tai meno uždavinys. Iš sakyta aiškėja Solovjovo posakis: „Grožis išganys pasaulį“ [74]).

[72]) Voprosy filosofii i psichologii. 56 tomas, 1901 m. sausis—vasaris.
[73]) Festgabe zum 80 Geburtstage von Otto Willmann, Freiburg i. Br. 1919, 2 pusl.
[74]) „Atsiminimo kalbos apie Dostojevskį“, t. VI.

Savyje esančių daiktų pažinimo klausimo Solovjevas nėra sprendęs. Mūsų manymu, jis galėjo šio klausimo ir nestatyti, nes pažinti daiktus, kaip jie yra savyje, tegali vien Visagalis Dievas. Mes tepažįstam daiktus vien tarpininkaujant sąvokoms atitrauktoms iš daiktų mūmyse paliktų įspaudų. Tad mūsų daiktų pažinimas yra à posterjori[75]). Kitaip daiktų pažinimą suprato Solovjovas: pagal jį, daiktus pažįstam à priori. Tad Solovjovo pažinimo teorija aprijoristinė, o jau tuo pačiu—sebjektivi. Jo pažinimo teorijos aprijoristingumas tegali būt aiškinamas labiau kontempliativia rusų prigimtimi, visados daugiau linkusia į Platoną ir Augustiną, negu į Aristotelį ir Tomą Akvinietį.

Iz. Tamošaitis.

---

[75]) Al. Schmidt: Erkenntnislehre I, 343 -369 ir 401—438. Freiburg i. Br. 1890; Philosophisches Jahrbuch II, 22—51; XXV, 49- 84; Festgabe zum 70 Geburtstage Georg von Hertling, Freiburg i. Br. 1918; 1—16 p.

Iš draugijos mokslo (socijologijos) istorijos ir problemų*).

1. Socijologija ir socijologai.

Vis daugiau pripažįstama, kad žmonijos istorijoj paraginimai ir akstinai beveik visiems judėjimams, rods, yra ėję iš atskirų didelių individų, iš „didvyrių", bet kad didžiausias visos žmonių kultūros trobesys visomis savo atskiromis dalimis yra padarytas taip pat ir visumos, visų žmonių draugės darbu. Šis susitelkimas draugėn betgi įvyko ne monotonišku būdu atomiškai vienam su kitu susibūrus pavieniams individams, bet išsiplėtojo daugybė įvairiausios rūšies draugijos lyčių, kurios paskui vėl savo rėžtu pamažu plėtojo savo darbą ne palaidai šalia viena kitos, bet pakaitomis organingai viena kiton įeidamos, viena kitą persunkdamos. Taip tatai tik ir galėjo iškilt daugelypis žmonių kultūros pabūklas. Žmonių draugijos lytys sudaro fundamentą ir yra šios kultūros laikytojos; todel labai pravartu, prieš pasižįstant su kultūros plėtote visuose jos daviniuose, žvilgtelt į žmonių draugiją, kuri šią kultūrą išgamino ir ją vis dar palaiko bei toliau plėtoja. Drauginio žmonių susitelkimo svarbą kultūros plėtotei jau buvo pažinoję graikų ir romėnų filosofai bei valstybininkai ir padarę ją ypatingų tyrimų dalyku. Bet daugumoj jie turėjo priešais save tik vienos tautos arba nedaugelio tautų draugijos lytis; tas, natūringa, turėjo siaurint jų žvilgį, taip kad jie dažnai nepajėgė įžvelgt tikrosios draugingumo prigimties ir jos veikimo. Paskutiniųjų dešimtmečių etnologija milžiniškai padidino žinias apie visai naujas, pirmiau nė nesapnuotas žmonių susidraugavimo lytis visose žemės šalyse; tatai ir pagamino tam tikrą mokslą, savo dalyku turintį ne ką kita, kaip tik patį žmonių susidraugavimą jo prigimties, jo pasidarymo ir kilmės, jo įvairių lyčių atžvilgiais. Tai yra socijologija, arba draugijos mokslas, kuris savo prigimtimi yra lyginamasis mokslas.

Jos pranokėju galima pažymėt žirondistą Condorcet'ą (1794), jos tikruoju pagrindėju — pozitivistą A. Comte'ą (1839 ir kk.), kuris jos buvo emęsis ytin dideliu uolumu, kadangi draugingume jis matė esant naują religiją, o draugijos visumoj — aukščiausią Dievą. Jojo, kaip ir veikaluose kitų paskesnių socijologų, kaip H. Spencer'io (1876 kk.), Schäfflė's (1873 kk.), Gumplovič'iaus (1875 kk.), J. Engels'o (1884 kk.), J. Lippert'o (1884 kk.), Fr. Hellwald'o (1889), Giraud-Teulon'o (1884), Letourneau (1888), etnologinė medžiaga, rods, buvo pritraukiama, tačiau

---

*) Iš W. Schmidt'o ir W. Koppers'o knygų „Völker und Kulturen. Eine Darstellung ihres Werdens und Wandels. Allgemeine Kulturgeschichte" (=3-sis tomas per karą nustojusio eit daugelio autorių rašomo puikaus veikalo „Der Mensch aller Zeiten". Sustojęs eit 192-ju puslapiu, dabar šis veikalas vėl pradėjo krutėt ir išleidžiamas J. Habbel'io Regensburge). Čia dedamasis skyrelis parašytas pirmojo autoriaus ir, mūsų manymu, tinka pačiam pirmajam susipažinimui su senesniųjų ir naujesniųjų tyrinėtojų vardais ir problemų sprendimais kai kuriose svarbiausiose kultūros filosofijos srityse. Sulietuvintojas vienur šį straipsnį trumpino, kitur papildė savo prierašais. Red.

vis dar viršija abstraktus rezonavimas, ir dažnai savavalingai parinkti etnografiniai faktai panaudojami tik kaipo pageidaujamas patvirtinimas jau kitu keliu gautų išvedimų ir gatavų teorijų; tas ypač ryškiai žymu H. Spencerio veikaluose.

Tuo tarpu betgi jau buvo prasidėjęs iš Anglų ir Amerikos žemės J. F. Mc Lennan'o (1865 kk.) ir L. H. Morgan'o (1871 kk.) sukeltas judėjimas, ėjęs tiesiog iš etnologinių faktų ir juos padaręs savo tyrimo dalyku. Artymiausiame santyky su jais stovi toji Anglijos ir Amerikos tyrinėtojų grupė, kuriems etnologija įgauna dar didesnės reikšmės: J. G. Frazer'is, S. H. Hartland'as, A. Lang'as, E. Crawley's, J. W. Powell'is, H. Webster'is, prie kurių prisideda ir suomis E. Westermark'as. Bet čia visur vyrauja dar evoliucijonistinis stebėjimo būdas, ir, rods, visada nudažytas daugiau iš individinės psichologinės pusės. Beveik lygiai taip tenka apibūdint ir vokiečių tyrinėtojai Starcke (1888), Grosse (1896), L. von Dargun'as (1892), H. Cunow'as (1894) ir abu lyginamosios teisės mokslo sukūrėjai H. Post'as ir J. Kohler'is. Priešais šias daugiau savaimingų mokslininkų palaidas grupes Prancūzijoj vadaujant E. Durkheim'ui susidarė daugiau uždara mokykla, kuriai, tarp kitų, priklauso H. Hubert'as, A. Mauss'as, Lévy-Bruhl'is, ir kurios karakteringas pažymis, tai ryškus pabrėžimas socijalinės psichologijos, prieš kurios perdėjimą paskui stojo du belgų socijologai: E. Solvay's ir W. Waxweiler'is.

Pirmasis istorinės mokyklos pagrindėjas Fr. Ratzel'is nebuvo priėjęs ligi to, kad savo naujas mintis išvestų taip pat ir socijologijos srity. H. Schurz'as, vienas iš jo mokinių, savuose šiaip tokiuose nusipelniusiuose veikaluose vėl nusikreipė daugiau į evoliucijonistinį krypsnį. Taip kad pirmutinis tiktai Fr. Graebner'is (1906) savo pagrindiniuose Australijos socijalinių sistemų tyrimuose praskynė kelią istorinį metodą pritaikinti socijologinėms problemoms. Iš anglų N. W. Thomas (1906), išeidamas kaip tik iš socijologinės srities, kultūros istorinius susimezgimus giliau įžvelgė Australijoj, ir dar daugiau W. H. R. Rivers Okeanijoj apskritai; tų susimezgimų reikšmę ryškiai buvo nurodęs jau pirmiau Fr. Boas, tyrinėdamas tokius komplikuotus socijalinius šiauravakarių Amerikos indijonų santykius. Lyginant su šiąja istorine mokykla, F. Müller-Lyer'o (1908 kk.) „fažeologinis metodas" reiškia beveik visišką atkritimą į seną evoliucijonistinę mokyklą, nuo kurios ji skiriasi daugiausia tiktai reikalo verčiamu kritingesniu medžiagos naudojimu, ir palaidesne sistematika.

Formaliniu atžvilgiu ligšioliniai darbai jau aiškiai iškėlė aikštėn svarbų, pirmiau tik progai atsitaikius numanomą faktą, kad žmonių draugija yra kas daugiau, kaip tiktai atskirų individų suma, kad tiktai susidraugavimu išgaminamos ir individuose įsidirba tokios jėgos, kurios šiaip niekur neišsiplėtoja.

Tokios jėgos yra tai dažnai tokia tironiška viešosios nuomonės galybė, mados, dienos nuomonės, papročiai; jos visos gula individą dažnai prieš jo geresnį išmanymą ir sąžinę, vienur nuspausdamos jį žemiau už jo paties išmanimo ir įgalėjimo laipsnį, kitur nuostabiai jį pakeldamos aukščiau to laipsnio. Žmonių draugijos čia išplėtojama galybė yra tokia didelė, kad ji dažnai statoma kaipo kažkas visai nepriklausomas nuo atskiro individo, skriejąs ties juo kaip „liaudies siela", „gadynės dvasia", su visiškai saviška galvojimo ir valios apraiška, turinti savaimingus galvojimo ir norėjimo dėsnius. Betgi tai yra daugiau koks mistinis hipostazavimas, neišlaikąs rim-

to bandymo. Visada pasirodys, kad draugingumas nėra kas kita, kaip daugelio atskirų žmonių arba žmonių grupių veikimas vienas kitą ir tarp vienas kito, kuris, rods, duoda progos individui išgamint tam tikrų minčiu ir norų, bet kad pati pirminė išgaminimo jėga palieka visada tik atskiro individo sieloj. Žinoma, jau ir šiąja paraginimo jėga draugija, liginant su individais, įgauna beveik savaimingos, dažnai labai didelės reikšmės, kas, natūringa, gali tik padidint taip pat ir jąja užsiimančio mokslo svarbą.

Džiūgaudami del šio atradimo ir taip pat stengdamiesi padidint savojo mokslo reikšmę, kai kurie socijologai pradėjo perdėdami tvirtint, kad jie tiktai vien draugiją laiko turinčią reikšmės dalyku: pavienį individą visa jojo dvasine ir kultūrine buitim bei turiniu padaranti tiktai draugija. Tokių pažiūrų jau reiškia A. Kontas. Agresingiausiai jas rods ištarė Gumplovičius šitais žodžiais: „Didžiausia individualistinės psichologijos paklaida tai manymas, kad žmogus galvoja. Iš šios paklaidos paskui gaunama amžinas ieškojimas galvojimo versmės individe ir priežasčių, kodel jis galvoja taip, o ne kitaip, prie ko paskui teologai ir najivūs filosofai primezgė pastabų arba net davė patarimų, kaip žmogus turįs galvot; tai yra vienų paklaidų virtinė. Nes, pirmiausia, kas žmoguje galvoja, tai yra visai ne jis, bet socijalinė draugija; jo galvojimo versmė yra visai ne jame, bet socijaliniame medijume (tarpe), kuriame jis gyvena, socijalinėje atmosferoje, kuria jis kvėpuoja, ir jis negali galvot kitaip, kaip tik taip, kaip išeina iš jo smagenose susikoncentruojančios jį apglobiančio socijalinio medijumo įtakos". Visai lygiai pažiūrai atstovauja ir Bastijanas. Su plačia metodika ją įtraukė į sistemą Durkheimo prancūzų mokykla, kuri tarp kita taip pat ir religiją supranta kaip išimtinai socijalinį fenomeną.

Šio socijologinės minties perdėjimo nugriovimą teikia du faktai: visų žmogaus individų laisvė nuo aplinkos (milieu) įtakų ir labai didelė kūrybinių individų, genijų ir talentų reikšmė, kad ir prieš stiprią juos apglobiančios draugijos įtaką. Tai, antai, visiškai pripažįsta ir Vundtas. O jei jis paskui bent natūrinėse tautose nori rast tokio individo nereikšmingumo, tai jau mes pirmiau nustatėme, kiek maža turi pagrindo tokia nuomonė (39 pusl. ir toliau).

2. Evoliucijonistinės draugijos teorijos.

Kai del naujo mokslo turinio, tai joje ypač daug vietos užima socijalinių lyčių—kaip šeimos, moterystės, valstybės—kilmės klausimai. Dabarties santykiais del šito tenka pagailėt, viena, kad kaip tik dažnai ytin toki painūs tautų ir genčių socijaliniai santykiai didumoj atvejų duodasi nustatyt tik labai sunkiai su visokiais atsitiktinumais ir del to lig šiol tinkamos medžiagos turima tik labai mažos tautų dalies; paskui, kad taip pat ir visa socijologija buvo įsipainiojus į aprijoristinį evoliucijonizmą, kurio silpnumą mes jau nekartą išdėstėme. Tuo tarpu kaip tik socijologijos srity prasideda jau dabar aiškiausiai rodytis, kad esminga ligšiolinės socijologijos plėtotės dalis del šių kilmės klausimų buvo ne kas kita, kaip didelė kelio alkūnė, kad nepasakius klaidinamasai kelias, nuo kurio, po daugel veltui padėto triūso ir darbo, pamažu vėl pradedama pasukti į tą kelią, kurį pirmiau buvo palikę kaipo netinkamą keliaut.

Senesniesiems socijologams ir etnologams pirmuoju išeities punktu ir visos socijalinės plėtotės paveikslu yra buvusi atskira šeima, kuri daugumoj

galvota buvus monogaminė (vienpatė); taip dar mokė Rousseau, Condorcet'as, Herderi's, Klemm'as, Caspari's ir patsai Kontas. Pirmasis impulsas kita kryptim, nuostabu, išėjo iš vieno filologo, šveicaro J. Bachofen'o; jisai savo veikale „Das Mutterrecht, eine Untersuchung über die Gynäkokratie der Alten Welt nach ihrer religiösen und rechtlichen Natur“ (1861) pradėjo nuo vienos Herodoto pastabos apie lykiečius, kad paveldėjant tenai persvaros turi motina, o ne tėvas; panašių nurodymų kitose versmėse jiš rado ir apie kitas tautas. Iš to viso jis pastatė teoriją, kad pirmiau tėvo viešpatavimo šeimoj (patrijarchatas) buvęs motinos viešpatavimas (matrijarchatas); o patsai šis matrijarchatas esą kilęs dar iš senesnių laikų, kuomet lytiniam santykiavimui dar nebūta jokių taisyklių, kitaip sakant, iš vadinamo promiskujiteto (lytinių santykių mišinio), kada kaip tik del šio mišinio negalima buvę žinot, kas yra tikrasis vaiko tėvas.

Šiai sensacingai teorijai 1871 m. atsirado galinga parama iš etnologijos pusės L. H. Morgan'o veikalu „Systems of Consanguinity and Affinity of the Human Family“ ir jo 1877 m. išėjusiu veikalu „Ancient Society“. Šiojo etnologo už promiskujiteto teoriją pastatytas naujas argumentas buvo vadinamas klasifikatorine giminystės sistema, tai yra tūloj primitivų tautoj pasitaikomas giminystės laipsnių pažymėjimas, kur tėvas pažymimas tuo pačiu žodžiu kaip dėdės, motina tuo pačiu žodžiu kaip tetos, pusbroliai — kaip broliai, vaikai — kaip ir broliavaikiai *).

Iš to, kad tėvas neskiriamas nuo genties brolių, Morganas padarė išvedimą, kad taip yra kaip tik del to, jog lytiniam santykiavimui esant be taisyklių, tikrasis tėvas buvo nežinomas. Šią sistemą, kurią Morganas rado ypač ryškiai išreikštą Havajuose, jis pavadino malajiška ir pagal ją pasidariusia šeimą — punalujiška šeima. Kadangi ši giminystės sistema laikui einant buvo nustatyta esanti daugely natūrinių tautų ir vis buvo atrandama daugiau tautų, kuriose dar ir dabar tebėr Bachofeno parodytas matrijarchatas, tai visa tai buvo paimta, kaipo Bachofeno ir Morgano teorijų patvirtinimas; už tai dar pasisakė tyrinėtojai kaip Lilienfeld'as, Bastian'as, Lubbock'as, Spencer'is, Post'as, Lippert'as, v. Hellwald'as, Kohler'is, Giraud-Teulon'as, Letourneau ir k.; ypač mielu noru tą teoriją priėmė socijalistų sferos, kur ją skelbė Marks'as, Engels'as, Simon'as, o paskui populiarizavo Bebel'is savo knygose „Moteris ir socijalizmas“ **).

---

*) Pavyzdžių tabelė paduota čia panaudojamųjų knygų 137 puslapy. Pr. D.

**) Į šitą teoriją, pasirodo, yra įtikėję ir kai kurie iš Lietuvos visuomeninkų. Antai, prof. Petras Leonas savo įvedamojoj paskaitoj Kauno Aukštuosiuose Mokslo Kursuose tėma „Teisė—istorijos gyvenimo kurinys“ šitaip kalbėjo apie pirmuonius žmonių šeimos santykius (pabraukimai mano): „Kuomet žmonės gyveno nepastoviomis grupėmis, komunomis, kuomet maisto gaminimas buvo nepastovus ir tik netikėto laimingo pasisekimo medžioklėje ar žuvininkystėje buvo rezultatas, — tuokart vyro ir moters lytinis susijungimas taip pat buvo pripuolamas. Vaikai nepažindavo savo tikro tėvo, o pažindavo tik motiną del to, kad šitoji gamtos įstatymu savo krūtimi vaiką penėdavo, aukledavo ir globodavo. Tuomet turėjo buti motinos valdžia vaikams, ir mes randame jos žymių, mes turime teisės būdą, vadinamą motinos teisę (matriarchatas, Mutterrecht). Čia motina šeimos galva, o tėvas stovi šalyje. Tokios šeimos žymės ir dabar esančios pas irokesus ir k. Kad seniau moterų sugyvenimas su vyrais buvo pripuolamas, tai patikrina ir šitoks atsitikimas: ir dabar yra vietų, kur mergina turinti vaikų, greičiau išteka, negu mergina, dar apsaugojus savo lyties garbę. Tai patvirtina kai kur esąs paprotys, kad šeimininkas pavaišina svečius savo moterimis“ („Varpas“ 1920 m. 8-9 Nr. 203 pusl.) Pr. D.

Šitokį supratimą dar stiprino vadinamoji grupių moterystės teorija. Tokia moterystė reikštųsi tuo būdu, kad visi vienos grupės vyrai turėtų nekliudomo (lytinio) santykiavimo su visomis prieš ją stovinčios kitos grupės moterimis, kaip ir šios paskutinės grupės vyrai su pirmosios grupės moterimis. — Turėjo sutikt, kad grupių moterystė, kaip ir promiskujitetas, tiesioginai nebuvo užeiti bet kurioj tautoj nei dabar nei kuomet pirmiau; visi ligšioliniai pranešimai, arčiau į juos įsižiūrėjus, pasirodydavo klaidingais. Tatai pirmiau turėjusią būt grupių moterystę norėjo įrodyt iš kai kurių likučių, kaip antai, iš tūloj tautoj esamo papročio, kad broliai nekliudomi eina prie savo brolio žmonos; dar daugiau norėjo tai įrodyt Dieros australiečių vadinama piraurų institucija, kame vienam vyrui greta savo vyriausios žmonos dar pavedamos keletas ar keliolika moterų esančių jau vyriausiomis kitų vyrų žmonomis.

Suėmus draugėn visas atskiras teorijas, viešpataujanti pažiūra del moterystės ir šeimos plėtotės išreiškiama tokia skema, didumoj jau paties Morgano pastatyta: 1) nevaržomas promiskujitetas; 2) kraujo giminystės šeima (uždraudimas moterystės tiktai vaikų su tėvais, apskritai tarp įvairių generacijos laipsnių); 3) punalujiška šeima (uždraudimas moterystės taip pat ir brolių su seserimis ir apskritai savo giminės grupėj; vienos genties grupės visi vyrai laisvai eina prie visų kitos grupės moterų ir atvirkščiai=grupių moterystė); 4) matrijarchatiško suėjimo į porą, arba syndasminė, šeima, individinės moterystės pradžia, didesnis ar mažesnis draugėj sugyvenimas daugelio šeimų, poligamija (daugiapatybė), netikrumas kai del tėvo; 5) patrijarchalinė šeima, poligamija, sugyvenimas draugėj seniausio vyriškio šeimos galvos valdžioj; 6) monogaminė šeima, visiškai pavienė moterystė.

Ši teorija yra tipingas pavyzdys aprijoristinio evoliucijonizmo, kuris savo argumentų ieškinėjasi kur pakliuvo iš visų žemės tautų, nesiteiraudamas del jų etnologinės senumo vertės, o paskui sulipdo į mėgiamą iš apačios aukštyn kylančią plėtotės eilę; čia išeities punktu yra daugiau ar mažiau aiškiai išreikštas gyvuliškas pirmuonis žmogaus būvis, nuo kurio paskui įvairūs laipsniai turėjo nuvest į kultūros aukštumas. Tačiau šitai teorijai pavyko išgaut jos pripažinimą tokio didelio etnologų ir socijologų skaičiaus, kad, kaip pastebi Schurtz'as, „kurį laiką rodėsi, jog ji gali tikėtis visuotino pripažinimo".

Tačiau jos turėta taip pat ir įžymių priešininkų, ir, gal būt, sektų pasakyt, kad kaip tik įžymiausi etnologai visada laikėsi jos nepriimdami arba žiūrėjo į ją bent skeptingai. Pirmutiniu prieš Morganą stojo J. Mc Lennan'as, kuris savo 1865 m. išleistąjį veikalą „Primitive Marriage" naujai išleido 1876 m. pavadinęs: „Studies in Ancient History"; Morgano veikalą jis vadina „visiškai nemokslingu", o jo hipotezes „laukinių sapnu, kad nepasakius drugiu sergančio kleja", rods, kad paskui savo rėžių, pats ir vėl pradėtų nuo promiskujiteto, kuris per polijandriją (daugelio vyrų turėjimas) ir matrijarchatą pamažu pakilęs ligi monogaminės moterystės su tėvo teise. Priešais abi, Morgano kaip ir Mac Lenano, konstrukcingas teorijas kreipiasi įsigilinanti pozitinga C. V. Starckės (Die primitive Familie 1888) ir dar plačiau imanti E. Westermark'o (The History of Human Marriage 1891) kritika. Iš anglų socijologų ir etnologų prie Morgano arba Mac Lenano neprisidėjo nei H. Spencer'is nei E. Tylor'as, o Vokietijoj ypač visa Leipcigo mokykla (Peschel'is, Ratzel'is, Schurtz'as) visada laikėsi daugiau

ar mažiau jos nepriimdami; prie tos mokyklos paskesniu laiku buvo prisidėjęs ir Vundtas.

Šios visos kritikos vis daugiau kėlė aikštėn ir tuos sunkius negalavimus, kuriais sirgo šios grynai evoliucijonistinės teorijos, ir tapo girdėti vis daugiau balsų, keliančių prieš ją svarbių abejojimų ir viešų nuo jos atsisakymų, taip jog jau 1907 m., kai anglų etnologijos Nestorius, E. B. Tylor'as žymėjo savo 70 m. amžiaus sukaktuves ir jo specijalybės draugai jam surašė etnologinių straipsnių rinkinį, vienas iš jų, W. H. R. Rivers, nors pats ligi kai kurio laipsnio tos teorijos šalininkas, turėjo prisipažint: „Seka, rods, pasakyt, kad viešpataujanti etnologijos srovė šį momentą priešinga kiekvienai skemai, kuri žmonių draugiją norėtų išvest iš promiskujiteto būvio, ar tai didesnio ar mažesnio, paprastai pažymimo «grupių moterystės» vardu". (Anthropological Essays presented to E. B. Tylor, Oxford 1907, 309. Pr. D.). Nuo to laiko kultūros istorinio metodo pritaikinimas galutinai nulėmė šių teorijų pragaištį.

3. Klasifikatorinės giminystės sistemos kritika.

Bachofeno iš klasinės senovės patiekti išbarstyti faktai greit buvo įžiūrėti kaipo per daug netikras ir per siauras pagrindas tokiai, pirmesnių pažiūrų pagrindus griaunančiai, teorijai, kaip jis ją buvo pastatęs, jau visai nepaisant, kad tie visi faktai ėjo iš tokių kultūrinių tautų, kurių santykiai, natūringa, negalėjo turėt įrodomosios galios patiems pirmiesiems draugijos plėtotės pradams.

Bet taip pat ir patvirtinimas, kurį Morganas norėjo patiekt iš natūrinių tautų, greitai pasirodė kaipo nepakankamas. Jei klasifikatorinės giminystės sistemoj esąs lygus tėvo ir dėdės pažymėjimas buvo statomas kaipo einąs iš netikrumo, kas yra vaiko tėvas, tai jau Darvinas prieš tai išsižodo, kad šitoks aiškinimas netur išvedimo jėgos: juk reikią taip pat turėt galvoj ir motinos su teta lygios giminystės pažymėjimo faktas; o del motinos santykių su jos pačios vaikais juk ir primitivioms tautoms nekyla jokio abejojimo.—Vienas iš naujųjų socijologų, Rivers, norėjo šiam priekaištui pasipriešint nurodydamas primitiviose tautose dažnumą adopcijos jauniausiam amžy; kadangi tada vaikai savo motinų nepažinojo, tatai ir motinos santykis su vaiku turėjo pasidaryt abejotinas.—Betgi, viena, ši ankstyba adopcija juk nepasitaiko taip dažnai, kaip ji būtų buvus reikalinga taip plačiai paplitusiai giminystės sistemai kilt—tai Malinovskis nustatė ypač australiečių gentims; o paskui, kur ji (adopcija) atsitaiko, tai ji anaiptol netemdo vaiko santykių su tikrąją motina; antai, andamanezuose adopcija, rods, labai dažnai atsitaiko, bet gimdytojai kas met atlanko savo vaiką, taip kad jie visada palieka su juo santykiauti.

Taip pat nuo senai yra pripažinta, kad klasifikatorinėj giminystės sistemoj kilminė pavadinimų reikšmė yra ne kraujo giminystei pažymėt, bet kad ji išreiškia daugelio laipsnių amžiaus skirtumus; šie amžiaus skirtumai todel taip išeina aikštėn, kad primitivioj draugijoj yra labai reikšminga pirmenos teisė vyresnių prieš jaunimą ir beveik nuo jos vienos eina visas laipsniavimas (Mac Lenanas, Štarkė, Pešelis, Vestermarkas). Antai, tėvai ir dėdės pažymimi tuo pačiu žodžiu, rodančiu pagarbos pažymėjimą senesnio amžiaus laipsniui, kuriuo, pav., pažymimas ir galvonas (Häuptling); taigi tas pažymėjimas nereiškia nei „tėvą", nei „dėdę", o greičiau jis tur

„pono“ reikšmę; plg., antai, taip pat ir europiniuose santykiuose tūloj šaly vartojama atsikreipimą „pons tėve“, žemųjų vokiečių tarme „Här Ohm“. Broliai ir pusbroliai gauna pažymejimą, reiškiantį tąjį patikimumą ir draugingumą, esantį tarp lygiaus amžio asmenų; ir čia dar taip pat dažnai pasitaiko laipsniavimas sulig amžiumi, skiriant vyresnį brolį (ar seserį) nuo jaunesnio (ės) ir pažymint atskiru vardu. Vaikai ir broliavaikiai pažymimi vienu pavadinimu, apimančiu visus žemesnio amžiaus laipsnio asmenis ir išreiškiančiu švelnumą arba ir mažą vertinimą. Tikriesiems gimdytojams gana dažnai esti ir tam tikrų savų pažymėjimų, ir ar jie yra kilę vėliau, kaip tvirtina promiskujiteto šalininkai, tai dar tas turėtų būt įrodyta. Tūla melanezėnų kalba senesnio amžiaus laipsnio vyriškiams pažymėt eina kamienas *ma*; norėdami pažymėt dėdę, arba kalbėdami apie trečiojo tėvą, prideda pagarbos prefiksą *ta* ir sako: *tama*; o jei kreipiasi į savo paties tėvą, tai taria padvigubindami: *mama*; tuo išreiškia meilę ir pasitikėjimą. Andamanėzuose tikrasis tėvas pavadinamas vienu žodžiu, reiškančiu „gamintoją“, kuriuo nevadinamas net auginamasis tėvas.

Bet net jei klasifikatorinės giminystės tautos neturėtų jokių ypatingų išreiškimų tikriesiems gimdytojams ir vaikams pažymėt, tai iš to negalima būtų išvest to, ką nori išvest naujieji grupių moterystės gynėjai, kaip M ü l l e r - L y e r'i s ir C u n o w'as. Devynios galybės etnologijos faktų priverčia juos pripažint per netinkamą tąjį būdą, kuriuo Morganas ir jo pasekėjai aiškino klasifikatorinę giminės sistemą ir ją naudojo grupių moterystei pagrįst; jie sutinka, kad jos išreiškimai pažymi tik visuotinus amžiaus ir generacijos laipsnius. Bet, taip dabar traukia jie toliau, apystova, kad ši sistema visai nepaiso i n d i v i d i n i ų gimdymo santykių, rodo esant labjausia įtikima, jog tuomet nebūta individinės moterystės santykių, jog visas būrys sudarė didelę šeimą, kurioj nebūta nei atskiros moterystės nei atskirų šeimų.

Tokiam tvirtinimui pirmiausia reikia atkišt štai ką: klasifikatorinė giminystės sistema toli gražu yra išsiplatinus nevisur, ir tokios reikšmingos tautų šeimos, kaip arijai ir semitai, ir pridėsim dar, turaniečiai visai nerodo jokių jos pėdsakų; tai parodo negalįs būt įtartas šališkumu vienas mokslininkas, J. G. F r a z e r'i s, patiekęs didžiausią čia einamų faktų rinkinį savuoju ketverto didelių tomų veikalu „Totemism and Exogamy“. Taigi, jau todel šios sistemos negalima šauktis v i s u o t i n a i galiojančiam šeimos plėtotės pradžios laipsniui įrodyt.

Toliau, kas gi bent mėgino įrodyt, kad klasifikatorinės giminystės sistemų žodžiai s a v y j e, savo vidaus reikšme ir tuo savo p i r m a j a kilme, visada išreiškia t i k t a i amžiaus laipsnius? Imkime abudu svarbiausiu iš šių pavadinimų, kuriais pažymi „tėvą“ ir „motiną“, o klasifikatorinėj giminystės sistemoj paskui taip pat ir „dėdę“ ar „tetą“. Rods, yra gerai žinoma, kad šių žodžių kamienas didžiausioj daugybėj kalbų yra ne kas kita, kaip vaiko vebliojami garsai, kuriuos paskui yra paėmę suaugusieji ir, pamėgdžiodami vaikui, padarę juos pastoviais pažymėjimais; tarp šitų garsų „tėvui“ pažymėt daugiausia eina kamienai p a, a p, t a, a t, ir jų padvigubinimai p a- p a, a p p a, t a t a, a t t a, o „motinai“—m a, a m, n a, a n ir pagvigubinimai m a m a, a m m a, n a n a, a n n a. Jau C o n d a m i n e'as (1745 m.) nurodė į tai, o nuo to laiko šiuo klausimu užsiimdinėjo B u s c h m a n n'as, L u b- b o c k'as, D e l b r ü c k'as ir V u n d t a s; ypač paskutinysis prieina prie neatmestino išvedimo, jog joks iš šių kamienų niekur netur savy reikšmės „vy-

resnis", arba „gamint", arba „saugot", arba panašios, bet kad jie yra tiktai jausmo pabrėžiami vebliojimo garsai, kurie kaip tik del šio jausmu pabrėžimo galėjo išeit iš santykio su n e d a u g e l i u asmenų, daugel ir dažnai esančių aplink vaiką ir gerai jam darančių, o ne iš santykio su daugybe asmenų, su v i s a i s genties suaugusiais, kadangi šie tikrai negali taip intensingai rūpintis vaiku. „Kaip pirmieji vaiko kalbos garsai",—sako Vundtas, „apskritai yra daugiau nukreipti į asmenis del didesnio jų sukeliamo dominimo, nekaip į negyvus daiktus, taip, natūringa, šiuose asmenyse prieky vėl stovi artimiausieji, t. y., gimdytojai. Todel pirmieji artikuliuoti garsai savaimi atkreipti į juos jau tame pirmame kalbos bandyme, kuris išsiplėtoja próga aido kalbos tarp vaiko ir jo aplinkos" (Völkerpsychologie I. Die Sprache, 2 Teil, 2 Aufl. 1904. 316—317 p., plg. 339—342).

Taigi, čia yra aišku, jog pirmoji šių garsų kilmė eina iš paties vaiko, kuris tikrai nebuvo turėjęs jokio tikslo ir galimumo įdėt į juos klasifikatorinę prasmę; tikriau šie išreiškimai galėjo išeit tik iš atskiros šeimos santykių. Jei šitie patys išreiškimai dabar vartojami daugely kalbų taip pat ir klasifikktorine prasme, tai aišku jog tai gali būt tik paskiau įvykęs vartojimo praplatinimas, kurio kiek tiek analoginių pavyzdžių turime ir mes savo kalbose, kuomet vaikai „dėdės" ir „tetos" pažymėjimą išplečia pavadint visiems suaugusiems vyriškiams ir moteriškoms asmenims, kuriuos jie myli ir gerbia. Jei abiem svarbiausiems „tėvo" ir „motinos" vardams pažymėt yra nustatyta kilmė iš indivinės šeimos, o klasifikatorinis praplėtimas įvyko tik paskiau, tai pigiai suprantama, jog ir kitiems giminės laipsniams pažymėt daugely atvejų galėjo eit panašus praplėtimas jau „klaidingos analogijos" keliu.

Dabar, kodel pradžioj atskirų šeimų giminystės pažymėjimai įgavo klasifikatorinės reikšmės tiktai vienoj tautų daly, kodel to nebūta hamitų, semitų, arijų ir turaniškėse tautose, to dabar dar negalima tikrai atsakyt; nes dabar mūsų žinios dar labai netobūlos ypač del tų fazių, kurios veda iš pačių pirmuonių laikų į tolesnius plėtotės laipsnius Čia betgi pamėginsime pateikt aiškinimą, prisiderinantį prie fakto, jog tautos, kuriose nepasirodė klasifikatorinio praplėtimo, visos yra buvusios besibastą gyvulių augintojai. Del sąmoningo gyvulių veisimo šitiems žmonėms gaminimo santykiai jau buvo, rods, aiškiau pažįstami; o prie to dar ėjo kitos apystovos, kaip antai, iš vienos pusės čia greit pasidaranti privatinė gyvulių savastis atskirą šeimą aiškiau atskyrė nuo kitų; iš kitos—reikalas rūpintis šių gyvulių maistu vertė šią šeimą varytis toliau, kuo ji dar daugiau izoliavosi nuo kitų šeimų, netekdama progos su jomis susisiekt: tatai tokioj padėty plėtojosi netiek „bandos", genties sąvoka, bet patrijarchalinės didšeimės, kame sūnūs su savo naujai pasidariusiomis šeimomis dėjosi į tėvo šeimą. O kitose tautose, atvirkščiai, vis stipriau plėtojosi genties sąvoka su kai kuriuo komunizmu. Kai paskui moterims pradėjus dirbt žemę prasidėjo privatinė žemės savastis, tai tada suprantamu būdu padidėjęs sėslumas dar labjau palaikė gentį draugėje. Tokiuose santykiuose tada, pav., žodžiai „tėvui" ir „motinai" pažymėt, greta švelnumo ir pasitikėjimo, gavusieji taip pat ir vyresniam, prityrusiam amžiui prideramos pagarbos bei nusilenkimo jausmo toną, pigiai galėjo būt pavartojami ir lygaus amžio genties narių gimdytojams pažymėt, jei genties draugų savitarpiam susisiekimui jau buvo nusistačiusios tokios ceremoningos formos, kaip jų žinome ir pačiose primitiviose tautose. Taip antai, australiečių kalbose kamienas *tu*, *tau* pradžioj turėjo

reikšmę „senas“ apskritai, paskui „tėvukas“, ir pagaliau melanezėnų ir polinezėnų kalbose (havajų *ku*) priėmė reikšmę „ponas“, bendrai kreipiantis į vyresniuosius; plg. taip pat ir lotynų žodžio senior „senesnis“ raidą į romanų kalbų žodžius signore, senor, seigneur, monseigneur, monsieur, „(mano) pone“, sąryšy su vokiečių žodžiu „die Eltern“, kuris, natūringa, yra tik ortografinis pakeitimas žodžio „Aelteren“=seniores=senesnieji.

Šitai, rods, turėtų aiškiai parodyt klasifikatorinę giminystės sistemą iš visų pusių esant višiškai netinkama primitiviam promiskujitetui ir panašiems santykiams įrodyt.

4. Grupių moterystė ir promiskujitetas.

Ta pati laimė ištiko ir grupių moterystę. Šios teorijos atstovų manymu tokio pavidalo lytinis santykiavimas yra atsiradęs iš beribio promiskujiteto, kai įžiūrėta šitokį palaidumą esant įžymiai žalingą, ir jam susiaurint gaują (bandą) perskyrė į dvi dali; paskui uždraudė susieit vyrams ir moterims iš tos pačios grupės, o buvo leista nevaržomas susiėjimas su kitos grupės asmenims; kadangi visi vieno tėvo ir vienos motinos vaikai visada pridera vienai grupei, tai šiuo uždraudimu jau buvę padaryta negalimos jungtuvės brolių su seserimis.

Visa ši konstrukcija yra gryna spekuliacija; pozitingai niekur nebuvo galima įrodyt skirstymosi į tokias grupes panašiais tikslais.

Vienas iš senesnėsės evoliucijonistinės mokyklos socijologų, Frazeris, po gilesnio tyrimo turėjo prisipažint, kad klasifikatorinės giminystės sistemos, kurią jis laiko prieš tai buvusios grupių moterystės įrodymu, nesą jokių pėdų bet kurioj šių dienų kultūros tautoj, ypač indoeuropėnų ir semitų; todel, norint remtis vien šiais pagrindais, negalima esą tvirtint promiskujietą ir grupių moterystę buvus pradžios būvį v i s o s e žemės tautose. (Totemism and Exogamy IV, 151 ir k.k.). Bet jis vis delto bando šią „protingą hipotezę“, kaip jis ją vadina, išgelbėt bent vienai žmonijos daliai. Būdas, kuriuo jis tai daro, yra klasinis pavyzdys tojo aprijorizmo, su kuriuo taip dažnai dirba evoliucijonistinė mokykla. Frazeris ima trejetą tikrų faktų: 1) tūloj tautoj brolis turi teisę, dažnai išaugančią į pareigą, vest savo brolio žmoną po jo mirties (Levirato moterystė); 2) tūloj tautoj vyras turi teisę, dar prie savo žmono gyvos galvos, turėt moterystės santykių su visomis jos seserimis; 3) tūloj tautoj vyras turi teisę, po savo žmonos mirties, vest jos seserį. Šis trečiasis atvejis, Frazerio manymu, esąs neabejotinai tik palyginant vėlybas antrojo atvejo modifikavimas, taigi už jį jaunesnis. O kur įrodymas šitam nulemiančiam tvirtinimui? Absoliučiai jokio, ir net nė vienos eilutės bandymo tokį įrodymą patiekti! Šį lengvamanišką tvirtinimą paskui dar praneša kitas tolesnis, jog taip pat ir pirmasis atvejis esąs tik vėlesnis susilpninimas tokio būvio, kuomet žmona, dar prie gyvos savo vyro galvos, jau turėjus moterystės santykių su visais jos vyro broliais; ir šitam tvirtinimui taip pat nė eilutės įrodymo! Taigi, aišku, kad Frazerio išvedimas visiškai kabo ore; tą išvedimą jis padarė iš tokių savavalingų premisų: abu reiškiniai—nevaržomas moterystės santykiavimas vyro su visomis savo žmonos seserimis ir toks pat nevaržomas santykiavimas žmonos su visais savo vyro broliais—tai juk yra kaip tik grupių moterystė, ir tai išvedama, kaipo senesnis reiškinys iš viršuj patiektų premisų.

Šitaip bėdojant faktų, grupių moterystės teorijos šalininkams žybtelėjo laimės, kai pietų centrinėj Australijoj atrasta dveitas genčių, Dieri ir Arabana (Urabunna), kuriose dar ir dabar faktingai turinti būt grupių moterystė. Faktina šiuodviejų atvejų medžiaga štai kokia. Šalia savo tikrosios žmonos vyras paskiau gauna dar vieną ar keletą moterų, kurios betgi visada jau turi būt buvusios tikros kito vyro žmonos ir reikalingos jo sutikimo, tuo tarpu kai žmonos sutikimas nėra reikalingas; tokio vyro santykis su tokia žmona vadinamas pirrauru (piraungaru); vyras gali eit prie šios moters, bet tiktai nėsant tikrojo vyro. Taigi pigu išvest, kad tai yra niekas mažiau, kaip dabar dar esanti grupių moterystė. Nes jai esant 1) visi vienos grupės vyrai turėjo galėt eit prie visų kitos grupės moterų: čia yra kalbos tik apie keletą vyrų ir moterų; 2) tokio laisvo priėjimo teisė buvusi visada: čia ji sumegsta su vyro sutikimu ir gali būt vykdoma tiktai jam nėsant; 3) nebuvę jokio skirtumo tarp vestų ir nevestų moterų: čia piraura-žmonė turi būt pirmiau tikroj (tippa-malku) moterystėj.—Kaip tik iš šio paskutinio fakto jau taip pat išeina, kad šie pirauriniai santykiai negali būt priskaitomi net prie mėgiamų dabar išnykusios grupių moterystės santykių; nes šis faktas rodo tikrąją moterystę esant pirmesnę, o pirauriniu santykius—vėliau prisidėjusį dalyką. Anglų socijologas N. W. Thomas, visą šį klausimą pagrindingiausiai ištyręs atskiram veikale „Kinship-Organisations and Group Marriage in Australia" (Londone 1906) todel daro tokį išvedimą; „Nėra per greita pasakyt, kad grupių moterystės dalykas, kai del Australijos, sudūžta kaip trobesys be fundamento" (147 p.). Šią išdavą prieina taip pat ir Vundtas, kuris į visa tai žiūri tik kaip į ypatingą poligamijos lytį su tikrosios ir šalutinės žmonos santykiu, „kuris, rods, yra suprantamas kaip tolesnis ankstybesnės monoganijos plėtimosi arba, jei norit, kaip išsigimimas, bet nieku būdu ne atvirkščiai,—kaip į monogamiją perėjimas". Visiškai teisingas aiškinimas bus priėmus, kad čia jaunesnė tautos srovė, kurioj vyravo poligamija, įsibrovė į senesnes monogamijos vyravimo sritis, ir dabar buvo bandoma padaryt abiejų šeimos pavidalų išlyginimas.

Taip tatai jau stovėdami ant senesniojo psichologinio metodo pagrindo gerokas žinomų mokslininkų skaičius negativu keliu priėjo reikiant atmest promiskujitetą kaip ir grupių moterystę, kai buvo įžvelgę užtai patiekiamų įrodymų netvirtumą. Šios kritikos bendrą rezultatą E. Vestermarkas formuluoja žodžiais: „Nėra negalima, kad tūloj tautoj abiejų lyčių santykiavimas yra buvęs beveik nevaržomas. Bet taip pat nėra nė patikimos evidencijos šešėlio manyt, kad promiskujitetas kuomet nors būtų sudaręs visuotiną laipsnį socijalinėj žmonijos plėtotėj. Promiskujiteto hipotezė nėra viena iš tokių hipotezių, kurios leistinos mokslo atžvilgiu; ji netur jokio realaus pagrindo ir yra iš esmės nemoksliška".

Vestermarkas savo veikale taip pat pagriovė pagrindus su šiomis teorijomis surišto mokslo, monogamiją tiktai vėliau išėjus iš poligamijos. Daugybe medžiagos iš visų pasaulio šalių jis paremia šį savo išvedimą: „Suimdami draugėn šio (XX) skyriaus davinius, galime pasitikėdami tvirtint, kad, nors daugmoterybė (polygyny) ir pasitaiko daugely dabar egzistuojančių tautų ir daugvyrybė (polyandry) kai kuriose, tai tačiau vienmoterybė (monogamy) toli gražu yra paprasčiausia moterystės lytis. Ji buvo senose tautose, apie kurias mes turime tiesioginių žinių. Monogamija yra toji lytis, kuri visur pripažinta kaip legali ir leistina. Didelė dauguma tautų, kaip taisyklė, yra mongaminės, o kitos moterystės lytys yra paprastai modifikuotos

monogamijos kryptim". Iš šių dabar turimų faktų moterystės istorijai jis daro tokį išvedimą: «Kai del žmonių moterystės istorijos, tai del monogamijos ir poligamijos duodasi nustatyt absoliučiu tikrumu du daviniai: monogamija, visadā vyraujanti moterystės lytis, buvo daugiau viešpatavusi žemiausiuose civilizacijos laipsniuose, ne kaip kiek aukštesniuose; tuo tarpu kai dar aukštesniuose laipsniuose polygamija vėl žymiai užleido vietos monogamijai". Prie šitokio supratimo jau prisidėjęs Fr. Ratzel'is, o naujausiais laikais jį pasisavino taip pat ir Vundtas savo veikale „Elemente der Völkerpsychologie" (Leipcige 1912 m.).

5. **Evoliucijonistinių draugijos teorijų istorinė kritika.**

Bachofeno Morgano teoriją iš visų pusių galutinai pribaigė naujieji kultūros istoriniai tyrimai. Jie atidengė blogiausią jos yda pozitingai įrodydami, kad anoji teorija visai užmiršo pasiteiraut del etnologinio senumo tų tautų, iš kurių ji ėmė savo įrodymų; tai užmiršus padaryt, jivisiškai negalėjo teisingai nustatyt, ar čia būta vėlesnio žemyn smunkančio išsigimimo ar pirmesnio, aukštyn kylančio tobūlėjimo. Ji visada buvo tokia drąsi be jokio pozitingo įrodymo tylomis ar balsiai pažymėt esant „primitiviomis", ar „primitiviausiomis" tąsias tautas, kuriose ji norėjo rast promiskujiteto ir grupių moterystės įrodymų. Tuo tarpu kultūros istorijos mokykla pirmiausia rūpinosi visiškai objektingu būdu apspręst etnologinį tautų senumą. Kai paskui ji, nesisielodama del aukštyn kylančios ar žemyn smunkančios plėtotės, perėjo lygint jų šeimų lytis, tai pasirodė, jog kaip tik senesnėse tautose nesurandama jokio promiskujiteto ar grupių moterystės, jokios poligamijos ir jokio matrijarchato pėdų, jog, atvirkščiai, visos tautos, kuriose promiskujiteto teorija norėjo surast promiskujiteto pėdų, arba kuriose faktingai viešpatauja poligamija ir matrijarchatas, yra jau vėlesniuose plėtotės lapsniuose, taip kad jos negali eit draugijos plėtotės, ypač šeimos pradų pavyzdžiais.

Taip antai, jau Morganas padarė didelę paklaidą havajus laikydamas ypač primitinga tauta ir paėmęs iš jų klasifikatorinę giminystės sistemą. Havajai yra polinezėnai, o šie iš kokio aštuoneto didesnių tautų sluogsnių pietų jūrių tautose sudaro patį jauniausią, kaip kad ir visa jų kultūra su išsiplėtojusia galvonų sistema, aukštai iškilusia jūreivyste ir k. visai negali pretenduot ypatingo primitingumo. Panašiai yra su grupių moterystei įrodyt cituojamomis Australijoj abiem Dierių ir Arabanų gentimis (žiūr. aukščiau 78 pusl.). Jiedvi nepridera seniausiai Australijos tautų grupei, pirmiau jų eina mažiausia dar bent trejetas sluoksnių, ir be to jiedvi dar yra stiprioj įtakoj jauniausios Australijos gyventojų srovės—Arandų. Aišku, kad norint surast pradų, neseka eit į tokias tautas.

Jau vien į šią uolą pagaliau sudūžta taip pat ir visai modernas bandymas vis delto dar gelbėt promiskujitetą. Tai bandė daryt Frazeris, H. S. Hartland'as A. van Gennep'as ir k. išeidami iš tvirtinimo, būsia daugelis centrinės, šiaurinės ir vakarinės Australijos genčių nieko nežinoję apie sąryšį tarp lytinio santykiavimo bei pradėjimo ir gimimo, ir vaikų kilmę išvesdavo iš tam tikrų totemo medžių, arba totemo gyvulių, arba iš kai kurių žmonių magiškos įtakos. Tatai pradžioj esą niekur nežinoma, kas yra tikrasis vaiko tėvas, ir todel tiesiog visai nebūta vieno iš svarbiausių individinės moterystės pagrindų.

Del šita pirmiausia tenka pastebėt, kad kiti stebėtojai, kaip antai, geriausiai apsityręs su vietos gyventojų kalba misijonierius Strehlow'as, nesutinka, kad kalbamieji dalykai vietos gyventojams būtų visai nežinomi. Paskui, svarbiausia, kad centriniai australiečiai (arandai) ir daugelis šiaurės ir vakarų australijos genčių, kurie apie kalbamuosius dalykus nežiną, sudaro jauniausią, paskiausiai įkeliavusį Australijos gyventojų sluogsnį; taigi jie negali pateikt jokių įrodymų pirmuoniams draugijos santykių pradams. Ir to gali būt juo mažiau, kad seniausios Australijos gentys, butent pietryčių, kaip etnologinai dar senesnės visų pigmejų ir pigmojidų tautos turi aiškių žinių apie natūrinį sąryšį tarp lytinio santykiavimo ir pradėjimo. Dalykas, žinoma, tuo nepagerinamas, kad E. von Reitzenstein'as dabar eina net į aukštai kultivuotas tautas, idant tenai tokius dalykus kaip, pasakas apie vaikų atsiradimą iš kūdrų ar medžių, kai kuriuos merginimosi, susižadėjimo, vedimo tekėjimo ir k. papročius aiškina tiesiog kaip seniausių laikų „liekanas" ir jas stato kaipo priešistorinių laikų promiskujiteto palaikus; betgi etnologai jau labai daug kartų pareiškė šių dienų dorinį pasileidimą negalint būt įrodymu tokio pat ir pirmuonių santykių būvio. Visiškai aišku, kad šių dalykų nėra etnologinai seniausiuose tautų sluogsniuose; pasitaikydami jaunesniuose sluogsniuose, jie tatai tegali būt tik antriniai pletotės reiškiniai. Anglų seksualetnologas W. Heape (1913), išdėstęs visos šios teorijos silpnumą iš vidaus ir nurodęs į tai, kad net jau aukštesni gyvuliai tur instinktingo gaminimo įvykių numanymo, teikia štai kokį aiškinimą, kaip galėjo atsirast šio antrinio nežinojimo: „Užuot tikėti su d-ru Frazeriu, jog faktų nežinojimas, kaip šiandien tikrinama del laukinių, yra taip pat ir jų pirminio tiesos nežinojimo įrodymas, aš laikau esant daugiau įtikima, jog jų papročiai, jų pažiūros, jų doros sistema, uždeda jiems pareigos to žinojimo išsigint: šituo būdu jie paskui susikūrė kažką, kas jiems išrodo esant kaip aukštesnis tikėjimas, toks tikėjimas, del kurio juk būtų bedieviška abejot, tikėjimas į galybę dvasių, kreipiančių jų pačių darbus ir nugalinčių". Šį laukinės „filosofijos" aiškinimo bandymą, kurį buvo patiekęs jau Andrius Langas, V. Šmidtas taip pat ir pozitingai išdėstė kaipo atatinkamą centriniams ir šiauriniams australiečiams iš plataus jų kultūros istorijos santykių lyginimo („Die Stellung der Aranda", Zeitschrift für Ethnologie, 1908, 879 kk.)

Sulietuvino Pr. Dovydaitis.

Prierašas. Paskiausiu laiku balsai prieš evoliucijonistinį aprijorizmą etnologijoje vis didėja. Antai, aukščiau minėtasis Rivers, vienas iš vadaujančių šių dienų Anglijos socijologų, pareiškė dar griežtesnio, kaip pirmiau, priešingumo Morgano teorijoms (Žiūr. jo labai skaitytinas knygeles „Kinship and Social organisation" London 1914). Bet griežčiausio atmetimo Morganas susilaukė savo paties šaly — šiaurinėj Amerikoj. Čia, būtent, vienas iš stipriausių jaunesniųjų socijologų R. H. Lowie savo knygose „Primitive Society" (New York 1920) toliausiai nusikreipdamas nuo Morgano imasi daryt senesniojo supratimo tikrą restitutio in integrum. Tuo tarpu už kultūros istorinį metodą pasisako vis daugiau įžymių Europos ir Amerikos etnologų ir socijologų. (Plg. apie tai V. Šmidto apžvalgas: Die kulturhistorische Methode in der Ethnologie, Anthropos VI (1911) 1018 su priedais VII (1912) 253, 505, 1060; VIII (1913) 252 ir Die kulturhistorische Methode und die nordamerikanische Ethnologie t. p. XIV—XV (1919/1920) 546 t.t. Apie patį kultūros istorinį metodą šių dienų etnologijoj plačiau pakalbėsime kitu artimiausiu atveju. Pr. D.

Filosofiškos ir teleologiškos skruzdžių svetingumo problemos pagal E. Vasmano tyrinėjimus.

Užpernai, baigdamas straipsnį apie Haeckel'į (Kosmos I-II, 269—291), paminėjau apie jo kolegos prof. Schaxel'io Jenoj pradėtąją leist naują seriją „Darbų teorinei bijologijai“, kurioj jau buvo pasirodę ir tokių darbų, kurie gyvybės problemą išsprendžia grynai tejistiškai. Tokiu darbu yra 4-sis nuo pradžių tos serijos leidinys, būtent, E. Vasmano apie bijologiškas ir filosofiškas skruzdžių svečių globos problemas. Plačiau kalbėt apie tąjį darbą anoj vietoj neteko. Tuomet tik prasitariau be ne teksią apie tai pakalbėt kur kitur. — Paskui apie šiame darbe kliudytas skruzdžių svečių globos problemas buvo trumpai prasitarta pabaigoj straipsnio apie idealų gamtos supratimą pirmiau ir dabar (Logos I—II, 81—93), bet čia nebuvo likę vietos net kalbamam darbui suminėti. Tatai šioj vietoj tariamės kiek plačiau paliest kalbamajame E. Vasmano darbe pajudintas problemas, po to kai tasai darbas[1]) buvo pritariamai aprašytas mokslo laikraščiuose, iš dalies supratingai atsiliepiant ir del jame iškeltų filosofijos problemų[2]). Tai padaryt mane šiuo tarpu paragina dar ta apystova, jog nesenai pats Vasmanas yra patiekęs tų savo tyrimų santraukos kaip ir konspektą[3]), kuris čia vyriausiai ir sudirbamas.

I.

„Kokios čia tame skruzdžių svečių laikyme dar gali būt ypatingos filosofiškos problemos? Tai yra juk tokia maželytė tyrimo sritis, kurią knibinėja tik per daug siauri specijalistai! Mes bevelytume šį-tą išgirst apie filosofiškas problemas, glūdinčias plačiose šių dienų bijologijos srityse; tai juk geriau apmokėtų mūsų galvojamąjį darbą, nekaip tie skruzdžių gyvenimo menkniekiai!“ — taip gali pagalvot nevienas, perskaitęs šio staipsnio antraštę.

Kas taip manytų, išsiduotų turįs maža supratimo, kurios reikšmės gamtos filosofijai turi bijologinis specijalybės tyrimas. Tas slaptingas gijas, jungiančias bijologinius reiškinius su vienas kitu ir su viso pasaulio vyksmu, tikriausiai mums atidengia ne koki visuotini išprotavimai ant kiek galint platesnio, o ir paviršutinesnio pagrindo, bet kiek galint gilesnis pavienių bijologijos problemų tyrimas, vadaujamas griežtai logiško galvojimo

---

[1]) Die Gastpflege der Ameisen, ihre biologischen und philosophischen Probleme. (234. Beitrag zur Kenntnis der Myrmekophilen und Termitophilen). Von Erich Wasmann S. J. Mit 2 Tafeln und 1 Abbildung im Text. XVII — 176 p. 8⁰ (Abhandlungen zur theoretischen Biologie, herausgegeben von Dr. Julius Schaxel, Professor an der Universität Jena, Heft 4). Berlin 1920, Borntraeger.

[2]) Tiktai senas Vasmano kolega skruzdžių gyvenimo tyrime iš monistų būklės, prof. A. Forel'is piktai užsipuolė Vasmaną (Monistische Monatshefte 1921, liepos m.).

[3]) Stimmen der Zeit 102 (1922) 96 — 108 ir 191 — 201. Pradžioj pasiaiškinama ir Foreliui.

taisyklių. Gamtos dėsnių vieningumas daro tai, jog gilesni dėsningumai pagrinde bet kurios iš tų atskirų problemų taip pat turi sąryšio ir su kitų problemų dėsningumais; tada mes atsirėmę tvirtais šių pavienių dėsningumų tyrimų daviniais galime eit į santikius, kokių šie pavieniai dėsningumai turi su kitų sričių dėsningumais. Tuo būdu mes eisime geru keliu, kad galėtume nuo pavieniams atvejams galiojančių žinių pereit į visuotino galiojimo žinias, iki pagaliau prieisim prie aukščiausių ir paskučiausių metafizikos problemų slengsčio.

Pažįstančiam tikrąjį krikščionių pasaulėžvalgos vieningumo mokslą, tai turi išrodyt savaimi suprantamas dalykas. Juk čia vienas tas pats begalinės išminties ir galybės Dievas yra centras didelio leistųjų padarų rato, iš kurio periferijos išeina begalinė daugybė spindulių, atvedančių mus į vieną tą patį centrą, kadangi jie visi išeina iš šio vieno centrinio punkto.

Tatai pamėginkime dėmesingai sekt vieną iš tokių spindulių, nors jis ir vadintųsi kukliu „skruzdžių svetingumo" vardu ir susidėtų iš mažų, į akis nekrintamų būtybių, didumo ne sulyg drambliu; tai vis delto jis ne su mažesniu tikrumu atves mus į centrą. Čia net gi yra kas daugiau—čia kaip tik pasitvirtina Linėjo pasakymas: Natura maxime miranda in minimis (mažiausiuose dalykuose gamta yra nuostabiausia).

Skruzdžių svečių globos, kurią čia trumpiau vadiname ir skruzdžių svetingumu, tyrimas turi darbo su vadinamaisiais tikraisiais svečiais (simfiliais, iš syn-filia, sądraugavimas) iš įvairių vabzdžių rūšių, kuriuos jų savininkai tikrai svetingai globoja. Tikrųjų svečių turi ne tik paprastosios skruzdės, bet ir termitai, klaidingai vadinami „baltosiomis skruzdėmis"; ir jų santykiai su savaisiais svečiais panašūs kaip paprastųjų skruzdžių su savaisiais. Tačiau tikrieji svečiai sudaro tik palygintinai mažą skruzdžių ir termitų dėsningai laikomų svečių dalį [1]. Jie sudaro tik vieną iš penkių bijologinių klasių tų draugingų vabzdžių laikomųjų prietelių; greta jų yra daug daugiau tik indiferenčiai kenčiamų ir neprietelingai persekiojamų įnamių, tikrųjų ėdikų smilių, ir pagaliau naminių gyvulių, einančių jų šeimininkų maistui. Tikrieji svečiai, didumoj iš vabalų, savo šeimininkams, kurių namuose gyvena, teikia tik malonaus smagurių patenkinimo, iš tam tikrų ekssudatų organų išskirdami skystos medžiagos (riebalų produktus arba liaukų sekreciją arba kraujo skysčiaus elementus). Todel jų šeimininkai juos stropiai laižinėja, daugelį netgi peni patys iš savo nasrų ir net kai kurių rūšių vikšrus augina lygiai taip, kaip savuosius perus.

Aukščiausiame tikrojo svečiavimosi laipsny stovi trumpasparniai iš *Lomechusini'ų* grupės. Trijų dešimčių metų stebėjimais ir bandymais E. Vasmanas tyrinėjo šių įdomiausių tikrųjų svečių gyvenimo būdą ir jų santykius su skruzdėmis. Tų savo studijų davinių santrauką su keleto kitų bijologų daviniais Vasmanas trumpai ir išdėstė kalbamajame veikale, kuris yra jau 234-tis iš eilės apie tą dalyką Vasmano darbas [2]. Ir dar daugel šimtų atskirų pastebėjimų jis turi savo stenografiniuose dieniniuose nepa-

---

[1]) Žiūr. įvadą kalbamojo rašto „Gastpflege", kuris toliau cituojamas viena raide G.

[2]) Tų jo ir kitų šiuo klausimu tyrinėtojų darbų sąrasą žiur. G. 137—159. Čia paminėtini tik Vasmano: Selbstbiographie einer Lomechusa (Stimmen aus Maria Laach 51[1897] 1 sąs.; 2-sis leid. Wien. 1911); Die moderne Biologie und die Entwicklungstheorie [3](1906) 10 sk.; Über das Wesen und Ursprung der Symphilie (Biologisches Zentralblatt XXX, 1910, 3—5 Nr.); Neue Beiträge zur Biologie von Lomechusa und Atemeles (Zeitschrift für wissenschaftliche Zoologie CXIV [1915] 233—402).

skelbęs jų viešumoj. Taigi čia imamasis dalykas yra tik maža iškarpa iš mažos ir tačiau taip didelės myrmekofilų srities! Kadangi tačiau *Lomechusini'ų* svečiavimosi su įvairių šeimynų skruzdėmis yra geriausiai ištirtas ir drauge rodo aukščiausią iki šiol žinomą simfilijos laipsnį, tai jis ypač tinka atskleist mums skruzdžių svetingumo problemą. Suprantama, jog čia galima patiekt tik nedaugelį to reiškinio bruožų. Norintieji sužinoti daugiau, pasiunčiami į patį kalbamąjį veikalą.

1. Pirmiausia žvilgterėkim į atatinkamus f a k t u s. *Lomechusini'ai* yra 4—6 mm ilgio platūs rudi vabalai iš *Staphilinidų* šeimos ir *Aleocharinų* pošeimio. Ant šono jų paprastai aukštai iškilusio pasturgalio yra išaugę geltoni plaukų kuškeliai, tarp kurių išsisunkia skruzdžių taip mėgiamasis ekssudatas. Sistematikos ir bijologijos atžvilgiu šių vabalų esama trejopos veislės: *Lomechusa*, *Atemeles* ir *Xenodusa*. Pirmieji dvi gyvena palearktines Europos ir Azijos sritis, trečioji — nearktinę šiaurinės Amerikos sritį. *Lomechusa* yra viensvetis vabalas; visą savo gyvenimą jie išgyvena prie vieno to paties šeimininko, prie skruzdės iš veislės *Formica*. O *Atemeles* ir *Xenodusa* yra dvisvečiai. Rods ir jie savo raidą atlieką prie tam tikrų *Formikos* veislės rūšių, tačiau kaip tik išrieda, tai reguliariai keliauja prie kitų skruzdėlių veislių, prie kurių pasilieka iki artimiausio pavasario. *Atemeles* keliauja prie veislių *Myrmica*, *Xenodusa* — prie *Camponotus*. Šių trijų veislių vabalus visi jų šeimininkai stropiai laižinėja ir peni juos iš savo nasrų; tačiau jų vikšrus augina tik *Formica*. Todel atatinkamą *Formikos* rūšį vadina *Atemeles'o* ir *Xenodusos* „vikšrų šeimininku", o *Myrmikos* ir *Camponoto* — jų „vabalų šeimininku". Viensvetė *Lomechusos* veislė, natūringa, turi vieną tą pačią *Formikos* rūšį ir savo vikšrų ir vabalų šeimininku.

Lomechusini'ų rūšys visai dėsningai pasiskirsčiusios atatinkimas šeimininkų rūšis. Taip antai, *Lomechusa strumosa* Europoj ir Azijoj dėsningai pasitaiko tik su kruvinąja skruzde *(Formica sanguinea)*; šiąją todel vadina jos „normale skruzde šeimininke". Ypač nuostabu tai, jog *Atemeles'ų* rušys ir rasės, rudens ir žiemos sezoną be skirtumo praleidžiančios su įvairiomis raudonosios skruzdės rasėmis *(Myrmica rubra)*, kame neretai v i e n a m e lizde užtinkamos drauge įvairios *Atemeles'o* rūšys, vis delto turi g r i e ž t a i s k i r t i n g u s vikšrų šeimininkus iš *Formikų* veislės, prie kurių jie sugrįžta pavasarį ir čia išsiaugina savo virkšrus. Taip antai, laisvoj gamtoj *Formica fusca* globoja tik *Atemeles emarginatus*, *F. rufibarbis* tik *At. paradoxus*, *F. rufa* tik *At. pubicollis*, *F. truncicolla* tik *At. truncicoloides*, *F. pratensis* tik *At. pratensoides*.

Vasmanas darė daugel tyrimų su *Lomechusini'ais* del jų „internacinių santykių", kad dirbtiniuose stebėjimo lizduose eksperimento keliu — vadinamais substitucijos bandymais—atsakytų klausimą: Kaip plėtojasi šių vabalų santykiai su skruzdėmis, nukėlus juos į tos pačios ar svetimų rūšių šeimininkų kolonijas? Rezultatas buvo, jog, pav., *Lomechusa strumosa* visoms *Formicae sanguineae* kolonijoms yra visiškai „internacijonali", t. y., ji visada betarpiškai priimama ir svetingai globiama bei auklėjama, ir net tokiose kolonijose, kurios prieš tai tikrai nebuvo turėjusios jokios *Lomechusos*. Tokius pat santykius palaiko *F. fusca* su *Atemeles emarginatus* bei jo vikšrais, *F. rufibarbis* su *At. paradoxus* bei jo vikšrais ir t.t. Iš čia eina, jog į v a i r i o s *Formikos* r ū š y s i r r a s ė s t u r i p a v e l d a m ų i n s t i n k t i n g ų p a l i n k i m ų g l o b o t i r a u g i n t t a m t i k r a s *Lomechusini'ų* r ū š i s i r r a s e s.

Iš kitos pusės tie internacinių santykių bandymai davė rezultatų, jog šie paveldami svečių globos instinktai išimtinai eina tik savai *Lomechusini'ų* rūšiai arba rasei. Antai, *Lomechusą strumosą* nukėlus į savaimingą koloniją *Formicae fuscae,* ją neprietelingai užpuola. Tas pat atsitinka su *Atemeles emarginatus* arba *poradoxus,* nukėlus jį į *Formicae sauguineae* koloniją—jei šioji kolonija neturi vergais skruzdžių *F. fuscae* arba *rufibarbis.* Jei vergai pirmi bus patikę paveldimai joms priklausomą svetį ir jį svetingai priėmę, tai su svečiu apsieina draugingai ir pati šeimininkė (*F. sanguinea*), kuri šiaip jį sudrasko. Analogingai su tuo eina nuostabus reiškinys, jog *F. sanguineae* kolonijose normalus poniško pobūdžio svečias *Lomechusa strumosa* paprastai yra lygiai svetingai globojamas bei auginamas vergų (*fuscae* arba *rufibarbis)* kaip ir ponų, nors minėtosios mažosios *Formikos* savo savaimingose kolonijose kalbamojo svečio nepriima. Tatai maišytomis kolonijomis gyvenančios skruzdės savo kitos rūšies draugių įtakoj per vadinamą «instinkto reguliaciją» gali išmokt globot naują, jiems paveldėjimu nežinomą tikrąjį svetį. Net paprastose (nemaišytose) kolonijose, kame negali siekti svetimos rūšies draugių įtaka, palankiomis apystovomis skruzdės sau paveldėjimu nepažįstamą tikrąjį svetį, kurį jos pirmu kart susitikusios neprietelingai užpultų, atskirós skruzdės pojučių potyriu įgali pamaži pažint kaip smagų aplaižinėt bičiulį; todel pirmo karto neprietelingas su juo apsiėjimas gali pavirst į draugingą.

Ši dvejopa faktų grupė aiškiai rodo dvejopą instinko išraišką skruzdžių santykiuose su jų tikraisiais svečiais:

1) Specifiniai instinktai, pasireiškiantieji kaip visos atatinkamos skruzdžių rūšies arba rasės paveldėtas lobis, kurie, būdami toki, nepriklauso nuo individualaus atskiros skruzdės pojučių potyrio.

2) Individiniai instinktai, kurie naujai įgyjami atskiros skruzdės atsiremiant jos psichiniais padėliais.

Tatai aiškiai priešinasi bijologijos faktams, jei Wheeler'is [1]) dar 1918 m. visą instinktingą skruzdžių apsiėjimą su savo tikraisiais svečiais norėjo išaiškint tik kaip slight ontogenic modifications (nežymias ontogeniškas modifikacijas). Nes be individualių instinkto pakeitimų, skruzdžių svečių globoj faktinai esti taip pat ir specifinių simfilijos instinktų, kurie lygiai pridera atatinkamos skruzdės paveldimam veislės arba rasės charakteriui, kaip ir jos kūno rūšies arba rasės pažymiai. Tariant su naujoju paveldėjimo mokslu, jie yra genotipinės konstitucijos (paveldėjimo padėlių) elementas, tuo tarpu kai individualinės instinkto modifikacijos priklauso į fenotipinius reiškinius.

Ant pagrindo tatai šių tvirtai nustatytų davinių dabar kyla klausimas: Kam gi naudingi tie specifiniai skruzdžių svetingumo instinktai? Kieno naudai jie reiškiası? Ir čia stebėjimo faktai atsako nedvejojamai.

Iš globojimo *Lomechusini'ų* grupės vabalų *Formica* rods turi ypatingo malonumo, kurio gauna aplaižinėdama geltonuosius šių svečių plaukų kuškelius; tačiau kokios nors maitinimosi naudos savo kolonijai ji iš to netur [2]). Iš tų vabalų vikšrų globos ji netik kad netur jokios naudos, bet dar turi

[1]) Su W. M. Wheeler'io, Harvardo universiteto profesoriaus, protavimais apie „Draugini sugyvenimą vabzdžių tarpe" plačiau galima susipažint iš to paties vardu straipsnio „Kosmo" III–IV m. 2 sąs.

[2]) Wheeler'io bandymas skruzdžių svetingumą išvest iš maisto apsimainymo (Trophallaxis) tarp svečio ir šeimininko simfilijos reiškiniuose nebetur faktino pagrindo. Žiūr. G. I sk.

didelės žalos. Nes tie vabalvikšriai faktinai yra pavojingiausi skruzdžių perų nepriateliai, kadangi jie, būtent, jauniausiose savo raidos stadijose masėmis ėda savo šeimininkų kiaušinius ir jaunus vikšrus, o paūgėję, šeriami iš jų auklių nasrų, darosi toki nepasotinami, jog suėda visą provijantą, paruoštą pačių skruzdžių vikšrams. Priegtam skruzdžių rūpinimosi perais *Lomechusą* arba *Atemeles'ą* auginamose kolonijose vis vienpusiškiau nukrypsta į prisūnytus vikšrus, taip jog savų perų, ypač moteriškų vikšrų globa užleidžiama ir psichologiniu atžvilgiu išsigema. To padarinys tas, jog atatinkamos kolonijos patampa netik nederančios palaikyt savo rūšies visimą, bet pagaliau ir pačios žlunga tuo būdu, jog išauklėdina lošas maišytas patelių ir darbininkių lytis (vadinamus pseudoginus), kurioms pasidauginus, kolonija išgaišta. Tatai negalima abejot, jog *Lomechusini'uose Formica* auklėdinasi sau pikčiausius nepriatelius[1].

Augindama *Atemeles'us Formica* net netur malonumo jos lizde išriedančius jaunus vabalus paskiau galėdama aplaižinėt. Nes šie juk veikiai pabėga, kad pereitų prie *Myrmikos*, prisiekusiojo *Formikos* nepriateliaus; tatai visas anųjų „pasiaukojamasis“ darbas globojant šių svečių vikšrus eina niekais ir daro tik žalos jų pačių kolonijai.

O *Lomechusini'ų* grupės vabalai iš savo simfilijos su skruzdėmis, ypač su *Formica*, turi sau didžiausios naudos. Jie tiesiog turi iš jų visa, ir tik jų dėka yra tuo, kuo yra. Visa savo kūno organizacija ir psichiniais padėliais jie yra „prisitaikę“ į savo šeimininkus ir už savo piniginį mitą malonių ekssudatų pavidale duosniai gauna ir kambarį, ir maistą, ir vikšrų išauginimą. Skruzdžių svetingumas jiems patapo tiesiog egzistencijos sąlyga, nuo kurios pareina jų pačių gyvybė ir jų rūšies palaikymas.

Tatai atsakas klausimu „cui bono?“ toks: *Formikos* paveldamieji svečių globos instinktai tam tikroms *Lomechusini'ų* rūšims ir rasėms tarnauja ne savai, bet svetimai rūšiai, būtent, jų svečiams. Tatai šie instinktai eina svetimai naudai. Tai yra tvirtai nustatytas bijologijos faktas, ne kokia tik spekuliacija.

2. Na o dabar problemos. Jų čia tiek daug, jog visų nei nesuminėsi; tatai tenka parinkt tik kai kurios.Tai yra tūleriopos iš dalies bijologijos, iš dalies bijologijos-filosofijos problemos, o iš šių paskutiniųjų pagaliau išauga taip pat ir grynai filosofiškos aukštesnės tvarkos problemos. Jos grupuojasi aplink centrinę problemą: tikro svečių santykio raida. Būtent, tiek svečius, tuosius *Lomechusini'ų* grupės vabalus su jų šių dienų morfologinėmis ir instinktinėmis savybėmis, tiek šių svečių globai ir auginimui einamus *Formikos* instinktus turime žiūrėt ir tirt kaip ką pasidarius kamieno istorijos keliu, nuo tercijarinės gadynės pradžios, ant kurio pagrindo ir del kurių priežasčių ši raida yra įtikimai įvykus.

Tatai simfilijos (tikro svečių santykio) raidos problemą reikia mėginti dvejopu atžvilgiu: iš svečių ir iš jų šeimininkų pusės. Pirmuoju atžvilgiu problema tokia: Kaip išriedėjo simfilinis vabalų prisitaikymas, kuriuo jie patapo kūnu ir instinktu savo šeimininkų „tikraisiais svečiais?“ Antruoju atžvilgiu ji tokia: Kaip išriedėjo paveldamieji šeimininkų simfilijos instinktai tam tikroms anų tikrųjų svečių rūšims ir rasėms?

[1]) Žiūr. apie tai ypač Vasmano aukščiau minėtąjį darbą „Neue Beiträge“ (1915).

Pirmąjį šiuodviejų klausimų Vasmanas taip atsako (G. III, IV ir V sk). Simfilijos raida svečiuose remiasi vidaus raidos priežastimis, mutabilybe paveldėjimo padėlių (gėnių), nuo kurių pareina svečių prisitaikymo gebėjimas somatiniu ir psichiniu atžvilgiu. Tačiau jiems kryptį duoda išorės priežastys, kurios aktingai veikia svečius. Šių išorės priežasčių vyriausiai yra dveitas ir abi įrodomos faktų: amikalinė selekcija ir funkcinė erzinimo veikmė.

Amikalinė selekcija (draugų atranka) yra instinktivi auginimo atranka, kurią šeimininkai atlieka savo svečiams pasirinkdami iš jų sau malonesnių bičiulių del jų ekssudatų ir del viso jų elgesio [1]). Su amikaline atranka artimai surišta funkcinio kiršinimo veikmė, kurią iš dalies tiesioginai — svečius aplaižinėdami — iš dalies netiesioginai — juos penėdami, šeimininkai daro savo auklėtinių simfilinių prisitaikymų raidai. Tatai funkcinė kiršinimo reikšmė remiasi aktingu amikalinės selekcijos darbu, o amikalinė selekcija iš savo pusės yra aktingas šemininkų svečių globos instinktų darbas jų svečiams. Tatai išdava tokia: Tikrieji skruzdžių (ir termitų) svečiai yra jų šeimininkų simfilinių instinktų auginimo produktas. Ypač *Lomechusini'us* tenka imt kaip *Formikos* simfilinių instinktų auginimo produktą. (G. 6, 79, 89, 104).

Dabar kreipkimės į antrąjį didžiausią klausimą: Kaip simfiliniai instinktai išriedėjo šeimininkuose? Kuriuo būdu kamieno istorijoj susiformavo ypač tam tikrų *Formikos* rūšių ir rasių paveldamieji simfiliniai instinktai tam tikroms *Lomechusini'ų* rūšims ir rasėms? (G. II, IV, VII sk.).

Jei specifiškai aprėžtų paveldamųjų svečių globos instinktų egzistavimas yra neginčijamas bijologijos faktas, tai turėjo būt galimas ir jų išriedėjimas, nors tai išaiškint ir rastųsi didelių teorinių sunkenybių. Taigi, turime atsakyt klausimą: Kuriuo būdu normalus skruzdžių perų globos instinktas kamieno istorijoj galėjo taip išsiplėsti ir globot bei augint tam tikrus svečius, jog specifiniai simfilijos instinktai atsirado kaipo anojo perų globos darbo paveldamos diferencijacijos? Kaip tai galėjo įvykt, nors atatinkamos skruzdžių kolonijos iš savo svečių globos ne tik kad netur jokios naudos savo rūšiai palaikyt, bet, atvirkščiai, galų gale iš to turi daug žalos? Toliau, kaip tai galėjo atsitikt, kad kaip tik *Formikos* veislėje, kuri juk psichiniu atžvilgiu yra viena iš aukščiausiai stovinčių skruzdžių veislių, išsiplėtojo paveldamieji instinktai auklėt savo pikčiausius neprietelius?

Pradėsime nuo paskutiniojo klausimo. Tasai faktas, jog visi *Lomechusini'ai*, taip pat ir dvisvetės *Atemeles'o* ir *Xenodusos* veislės, kurie būdami vabalais pusę savo gyvenimo regul:ariai pragyvena pas kitas šeimininkų rūšis, o tačiau savo vikšrus visada augindina tik pas *Formiką*, — tasai faktas rodo ne vien tai, kad *Formiką* reikia laikyt buvus kamieno istorijoj pačią pirmiausiąją *Lomechusini'ų* šeimininkų veislę, bet jis atidengia mums ir gilesnę psichologinę šio reiškinio priežastį. Kaip tik del to, jog *Formica* del savo aukštesnio psichinio gabumo turi aukštesnį paveldamųjų instinktų plastingumo laipsnį, jos savųjų perų globą galėjo išplėsti taip pat ir

[1]) Tatai amikalinės selekcijos nereikia painiot su Darvino naturine selekcija, kadangi ji, netaip kaip anoji, yra pozitivi atrankos forma, o ne vien negativi. Natūrinis auginimas simfilinių prisitaikymų raidoj vaidina tik labai kuklų vaidmenį. Žiūr. G. 80—86.

ant tų tikrųjų svečių vikšrų, ko neatsitiko su kitomis skruzdžių veislėmis. Tatai turime kaip tik tą aukštesnį psichinį *Formikos* gabumą laikyt tikruoju pagrindu, jog jos specifiniai svečių globos instinktai galėjo pasiekt aukščiausią raidos laipsnį. (G. 70, 73 t.). Į gyvulių psichologinę šio klausimo pusę dar sugrįšime paskiau; čia dar turim užsiimt evoliucijos teorine problema.

Nauji paveldamieji instinktai gali pasirodyt tik tuomet, jei gyvių rūšies genotipinėje veisimosi lyčių konstitucijoje atsiranda psichinio padėlio mutacijų, kurios instinkto darbą nukreipia į naujas vėžes. Tatai specifinius svetingumo instinktus, kaipo paveldamomis patapusias skruzdžių perų globos darbo diferencijacijas naujiems objektams (tam tikr.ems svečiams), galima galvot esant tik tada, jei veisimosi lyčių daigo padėly — jų slaptingose gėnėse — yra įvykus atatinkama mutacija. Čia glūdi tokia teorinė sunkenybė: ar galima galvot esant sąryšio tarp skruzdžių darbininkių individinių instinkto modifikacijų ir veisimosi lyčių specifinių instinktų modifikacijų? Nes juk matėme, kad skruzdės, būtent *Formica*, atskirų individų pojučių potyriu įgali tikrai pažint naujus tikruosius svečius ir gali ant jų išplėst savo perų globą. Čia yra reikalo su individiniais instinktų pakitimais, kuriuos mes griežtai atskyrėme nuo specifinių (žiur. aukščiau 84 pusl.) Pirmieji, būdami toki, nėra paveldami, nors kad ir kaip dažnai jie kartotųsi atskiros skruzdės gyvenime; o paskutinieji yra paveldami, kaip išeina iš faktinos specifinių svetingumo instinktų egzistencijos. Iš kitos pusės negalima imti, kad specifiniai simfilijos instinktai pasirodė nepriklausomai nuo darbininkių individinių instinkto modifikacijų, kurios buvo įgytos atskiros skruzdės gyvenime jos instinktų padėlio plastingumu. Kitais žodžiais: Čia mes turime šauktis įgytų savybių paveldėjimo.

Kad toks paveldėjimas būtų galimas, ypač draugingų vabzdžių kolonijose, Weisman'as ir kiti statė rodos nesugriaujamų priekaištų, kurie sutraukiami į posakį: Neitralios kastos (darbininkių ir k), individualiai įgyjančios naujų instinkto modifikacijų, nesiveisia; o tie patinai ir patelės, kurie veisiasi, neįgauna anųjų naujų instinkto modifikacijų.—Tatai įgytų savybių paveldėjimui vabzdžių valstybėse nėra vietos. Kaip ši sunkenybė išspręst?

Jei darbininkių tiesoginis individinių instinkto pakitimų paveldėjimas ir negalimas, tai vis delto rodos yra galimas netiesioginis paveldėjimas. Skruzdžių, ypač *Formicos* kolonijose, partenogenezė yra gana dažnas reiškinys. Čia iš darbininkių neapvaisintų kiaušinių išrieda tiktai patinai, kurie savo rėžtu poruodamiesi su kitų kolonijų patelėmis vadinamuoju latenčiu (paslėptu) paveldėjimu gali savo gamintojų darbo padėlius perkelt jų pačių padermei. Prie čia dar prisideda tai, jog kruvinosios (*F.saguninea*e) kolonijose *Lomechusai* globot kai kada dalyvauja jauniklės patelės, kol atatinkama kolonija savo pačių veisimo lyčių auklėjimą nėra užleidusi *Lomechusos* auklėjimo naudai, kas didumoj atsitinka tik po keleto metų. Bet galima teisingai atkirsti: su darbininkių įgytomis instinkto modifikacijomis lygiai kaip ir su patelių modifikacijomis vis dar palieka sena spraga tarp individinio instinkto darbo pakitimo ir gelbėjimo šiuos pakitimus paveldėt; dar vis trūksta tilto į paveldėjimo padėlius daigo celėse.

Šiam tiltui nutiesti Vasmanas sako gal būt galint tikti šią „trofinę hipotezę". Tasai toks malonus skruzdėms jų tikrųjų svečių ekssudatų organų aplaižinėjimas šeimininkams tur ne maitinimosi, bet tik erzinimo reikšmės kaip maisto priemonė ir kaip akstinas šiems svečiams globot. Imkime, jog

tam tikros eizinančios medžiagos (enzymai?) aplaižinėjant patenka į laižinėjančios skruzdės gūžį, kuris kaip maisto sandėlis -- kaip Forelio „socijalinis skilvys"—eina maitint kitoms lizdo draugėms. Paskui ta erzinimo medžiaga, maitinant skruzdžių veisimosi lytis ir savo vikšrus, suteikiama šiems per maistą ir gali jų medžiagos apsikeitimui padaryt tokios įtakos, jog veisimosi individų daigo celėse modifikuojasi dirksnių sistemos padėliai ir su jąja susirišusieji instinkto padėliai. Tuo būdu būtų galima galvot, jog pradžioj tik individualiu ir drauge atsitiktinu skruzdžių perų globos išplėtimu ant naujų svečių sukeliama gėnės sutaisymo pakaitų, o tuo ir naujų specifinių svečių globos instinktų raida[1]). Tikrosios priežasties pasidaryt naujiems paveldamiems instinktų pakeitimams, savaimi suprantama, reikia ieškot tik gėnių daigo plasmos mutabilingume, nes daigo plazma išreiškia somatinius psichinių paveldėjimo padėlius; bet aktualias mutacijas per maitinimąsi gali tam tikra kryptim paleist iš svečių ekssudatų organų kylanti erzinimo medžiaga. Kad organinio medžiagos apsikeitimo įtakoj gali atsirast taip pat ir naujų paveldamų instinkto mutacijų raidos (per „somatinę indukciją"), tai nėra slaptingesnis dalykas, kaip kad yra psichinės ir organinės plėtotės sąryšys gyvulių pasauly aplamai. Naujų svetingumo instinktų kilmė per įgytų savybių paveldėjimą, rods, palieka viena iš sunkiausių descendencijos teorijos mįslių, tačiau ji nėra neįmenama [2]).

II.

Dabar žiūrėsime teleologiškos problemos, glūdančios skruzdžių simfiliniuose instinktuose ir artimai susirišusios su aukščiausiais gamtos filosofijos klausimais.

Kaip tat yra galima, kad specifiniai svetingumo instinktai pasidaro įgytų savybių paveldėjimu, jei šie instinktai jų turėtojams, atatinkamoms skruzdžių rūšims, neduoda jokios naudos, o daro žalos? Matėme juk, kad tie instinktai esmingai eina kitų naudai, būdami naudingi tik svečiams, bet ne jų šeimininkams. O gi Darvino natūrinė selekcija (atranka) juk reikalauja, kad turėjo išsiplėtot tik tokios — kūno ar dvasios — savybės, kurios jų turėtojams naudingos savąjai rūšiai palaikyt būvio kovoj. Bet gamtos auginimas negalėjo duot jokio atramo pirmąjam paveldamų svetingumo instinktų kilimui, kol jie dar buvo nei naudingi nei žalingi šeimininkų rūšiai palaikyti; o kai tie instinktai patapo tam reikalui net griežtai žalingi, tai natūrinė selekcija turėjo griežtai pasipriešint tolesnei tokių instinktų raidai! Taip, to reikalauja dogmatiškas darvinizmas. Jei gamtos auginimas būtų „visagalis", kaip kadaise tikėjo Veismanas ir jo mokiniai, tai svetimai naudai einančių simfilijos instinktų išsiplėtojimas kamiene stačiai nebūtų buvęs galimas. Tačiau bijologijos faktai parodo mums esant tokių instinktų, ypač *Formikos* rūšyse ir rasėse tam tikroms *Lomechusini'ų* rūšims ir rasėms; todel mes sakom: juo blogiau — ne faktams, bet darviniškai atrankos teorijai. Tie specifiniai skruzdžių svetingumo instinktai atsirado be natūrinės atrankos prisidėjimo, ir toliau plėtojosi prieš ją. Tatai čia

[1]) Plg. apie tai B. Dürken und H. Salfeld: Die Phylogenese. Fragestellung zur ihrer exacten Erforschung. Berlin 1921. 2—5 sk.

[2]) Savo trofinei hipotezei paremt Vasmanas nurodo ir į L. Armbruster'io išprotavimus jo straipsny: Tiere als Tierzüchter. Eine Erklärung ihres Socializmus. Fesstchrift der Kaiser-Wilhelm Gesellschaft zur Forderung der Wissenschaften. Berlin 1921. Apie įgytų savybių paveldėjimą žiūr. B. Dürken, Einführung in die Experimentalzoologie. Berlin 1919.

mes turime tikrai klasišką „gamtos auginimo bejėgumo" pavyzdį. Plėtojantis prisitaikymui svečiuose natūrinė selekcija dar galėtų vaidint rolę, nors, lyginant su amikaline selekcija, visiškai antraeilę. Bet šeimininkų simfilijos instinktai išsiplėtojo netik per natūrinę atranką, bet prieš ją.

Koki tada svetingumo instinktų plėtojimosi pozitivūs faktoriai? Vidaus faktoriais reikia laikyt socijalinių vabzdžių psichinio gyvenimo raidos dėsnius; nes patapusios paveldamomis perų globos instinkto diferencijacijos gali remtis tik instinktų padėlių mutacijomis, turinčiomis savo somatinę (kūno) pusę daigo celių gėnių mutacijose, kurios apsprendžia specifines nervų sistemos reakcijos normas. Tačiau šių mutacijų kryptį apsprendžia išorės faktoriai, kuriais esant mes įtikimai galime pažymėt iš tikrųjų svečių ekssudatų audinių išskiriamas erzinamąsias medžiagas (enzymus), kurias skruzdės darbininkės, aplaižinėdamos svečius, priima į savo gūžį ir paskui, penėdamos veisimosi individus, įveda į šiųjų apsikeitimo medžiagą (žiūr. aukščiau 88 psl.). Iš čia eina: Visa simfilijos instinktų raida pasirodo esanti raida iš vidaus priežasčių, kurioj išorės, erzinimą paleidžiąs ir kryptį nustatąs, faktorius buvo individualus šeimininkams svečių globos malonumas, kuris vis kilo didėjant svečių ekssudatų funkcijos raidai. (G. 112). Nes juo šeimininkams buvo malonesnė jų tikrųjų svečių globa, juo jie stropiau juos laižinėjo, o tuo būdu erzinimus paleidžianti medžiaga paveldamiems svetingumo instinktams kilt buvo perkeliama veisimosi individams. Taigi, skruzdžių smaguriavimas buvo išorės akstinu simfilijos instinktams kilt!

Skonio pojučio patenkinimas, kurį skruzdės rado aplaižinėdamos savo svečius, buvo joms ir proga savo pačių perų globą išplėst taip pat ant svetimų svečių bei jų vikšrų. Bet individualus globotojų smaguriavimas, patenkinamas maloniais simfilijos ekssudatais, niekaip neduoda adekvataus išaiškinimo paveldamiems svetingumo instinktams kilt. (G. 105 t. t.). Tai tuoj parodys mums gilesnis čia paslėptos psichologiškos problemos tyrimas.

Ir normalioj drauginių vabzdžių perų globoj smaguriavimas vaidina didelį vaidmenį, kaip tai patvirtino Wheeler'io Trophallaxis (1918). Tačiau yra paklaida tų vabzdžių perų globos esmę išvest, kaip Wheeler'is, tiktai iš individualaus skonio patenkinimo, kokio jie tur aplaižinėdami ir penėdami savo lizdo draugus ir jų perus. Smaguriavimas yra maisto paskatos išraiška ir, būdamas toks, yra dėsningai subordinuotas normaliems individo ir rūšies palaikymo santykiams. Jis (smaguriavimas) nėra autonomus ir todel taip pat neteikia ir adekvačios priežasties išaiškint globai, kurios kreipia drauginiai vabalai savo perams. Kodel, antai, skruzdės tiesiog nesuėda savo pačių vikšrų ir lėlių, kurias aplaižinėt joms labai gardu, kaip tai padaro su svetimais vikšrais ir lėlėmis? Nesuvaržytas individualaus smaguriavimo patenkinimas galėtų socijalinius vabzdžius privest, aplamai, perus ne globot, bet juos suėst. Darvinizmas, rods, perų globos kilmę nori aiškint gamtos atranka, sakydamas: Būvio kovoj išliko tik tos kolonijos, kuriose jų pačių perai buvo auginami, o ne suėdami smaguriaujant. Tai yra per daug aiški tiesa, kuri tačiau pirštu prikišamai parodo, jog darviniškas perų globos instinkto aiškinimas nesilaiko. Ar gi kuomet nors pirmosiose drauginių vabzdžių kolonijose turėjo būt papročio savo perus suėst, užuot juos auginti? Tada juk tokios kolonijos visai nebūtų turėjusios padermės! Jų visa plėtojimosi istorija jau būtų buvus pasibaigusi pirmiau, nekaip buvusi prasidėjusi. Tatai dėsninga individualaus smaguriavimo patenkinimo subor-

dinacija rušies palaikymo tikslams yra fundamentali premisa vabzdžių valstybėms egzistuot ir toliaus plėtotis.

Dabar eikime psichologiškai išaiškint svečių globos instinktus, atsiradusius išplėčiant normalią perų globą svetimų rūšių vabzdžiams. [1]) Ar tai jie adekvačią priežastį gali turėt individualiame jų globėjų smaguriavime? Tai yra dvigubai negalima. Nes taip imant, viena, darosi neišaiškinamas jų pagrindas — normalus perų globos instinktas. O antra, dar labjau nesuprantamas to instinkto išplėtimas ant svetimų svečių. Darvino teorija čia reikalautų, kad būvio kovoj turėtų pirmenos tos skruzdžių kolonijos, kurios turėjo palinkimo globot ir auklėt svetimus vabzdžius, kurie joms ne tik kad nedavė jokios naudos jų kolonijų egzistencijai, bet, atvirkščiai, buvo vis žalingesni! Šis nesusiderinimas pažymėtas jau aukščiau (84—85 p.) Faktinai juk būvio kovoj turėjo turėt geriausio pasisekimo tosios kolonijos, kurios šiais brangiais sveteliais būtų papietavusios, kaip gardžiu grobiniu, o ne tos, kurios buvo tokios paikos augint juos drauge su savo pačių perais. Ir tikrai, atsitinka karštais vasaros mėnesiais tūloj *Formikos* kolonijoj, jog pirmiau rūpestingai globoti senieji *Atemeles'ai*, kai jų vikšrų auginimu jau būva pakankamai skruzdžių pasirūpinta,—tie senieji esti savo buvusių globotojų iš smaguriavimo sudraskomi ir suėdami (G. 75, 109). Tatai nėra abejojimo, jog *Formica* gali suvalgyt savo gardžius svetelius, jei tiktai nori! Bet kodel jos to nenori daryt normaliomis sąlygomis, kol vabalai ir jų perai reikalingi svetingos jų šeimininkų globos?

Šis klausimas jau duoda mums nujaust tą artimą ryšį, kuriuo čia nagrinėta psichologiška problema susirišusi su gilesne teleologiška problema. *Lomechusini'ų* ir *Atemeles'ų* gyvenimo laimė skruzdžių lizduose stebėtojo žvilgiui išrodo, rodos, kaip tūkstančio atskirų reiškinių marginys, priklausąs nuo kintamų svečių ir šeimininkų jausmų ir nuo daugybės kitų atsitiktinumų. O tačiau rodosi taip susipynusios šio marginio gijos pagaliau susijungia į meningą bendrą gamtos harmonijos vaizdą, rodantį bijologiškai dėsningų bruožų ir išreiškiantį tųjų svečių rūšies palaikymą jų šeimininkų globa. (G. 76, 110) Taip vabalai, kaip ir skruzdės čia eina tik savo paskatomis (skatuliais), kurių individualią apraišką paleidžia įvairiopiausiu būdu akymirksnio pojučių įspūdžiai; o tačiau šį visą judėjimą valdo vieninga mintis kaip gyvos dramos vadaujamoji idėja, tik tuo skirtumu, jog mažiesiems artistams trūksta laisvos valios apraiškų. Šiai harmonijai įprasmint reikia kiek daugiau įsigilint į teleologišką problemą.

Atsirėmęs bijologijos faktais Vasmanas kaip ir Erichas Becher'is [2]) skiria trejopą tikslingumą: einantį individui, jo rūšiai ir svetimiems. Einąs individui tikslingumas patenkina individo reikmenes, individo rūšiai—nukreiptas palaikyt atatinkamą rūšį, svetimiems—eina ne individo rūšiai, bet svetimųjų naudai. Individualaus smilumo apraiška pirmiausia dera į individui einančio tikslingumo sritį, kadangi siekia maitinimo skatuliui patenkint. Ši apraiška tačiau globojant savuosius perus yra dėsningai subordinuota

[1]) Plačiau apie tai G. skyrely: Die Gastpflege ein Problem der Tierpsichologie 116—124.

[2]) Die fremddienliche Zweckmässigkeit der Pflanzengallen und die Hypothese eines überindividuellen Seelischen. Leipzig 1917 Plg. apie tai ir F. Theissen'o S. J. referatą: Neue Beiträge zur Frage nach der Zweckmässigkeit in der Natur, Stimmen der Zeit 95 (1918) 402—408. Paskui E. Klein, Die fremddienliche Zweckmässigkeit, Archives trimestrielles de l'Institut Grand—ducal, Luxemburg 1918. Taip pat G. VI—VIII skyrius

rūšies palaikymo tikslui, taigi rūšiai einančiam tikslingumui, ir todel ji veda perus globot, o ne ėsti juos. Jau čia aiškai rodosi aukštesnio dėsningumo reguliuojant smaguriavimą, be kurio reguliavimo apskritai nebuvo galimas vabzdžių valstybių išsiplėtojimas.

Pati atskira skruzdė nežino šio aukštesnio tikslo, ji tik aklai seka savo apetito akstinus. Kad šie sutvarkyti siekt tikslą, eina sąskaiton aukštesnės išminties, kuri rūšies palaikymo tikslams tikslingai sutvarkė gyvio instinkto padėlius — jo pajustinio pažinimo ir norėjimo galios paveldamąjį padėlį. Betgi tas pats individualus skruzdės smaguriavimas svečių globoj tarnauja ir svetimai rūšiai. *Formikos Lomechusini'ų* globa juk eina perdėm svetimai naudai, kaip jau tas pirmiau įrodyta. Todel taip maloniai aplaižinėjami vabalai ir jų vikšrai normaliais santykiais nesuėdami, kas smaguriavimą dar daugiau patenkintų, bet kaip tikrieji svečiai globojami, penimi ir auginami. Jei *Formikos* būtų supratingi realūs politikai, tai atsirėmę patyrimais, kurių jie įgauna per ilgesnį laiką metų metais augindami *Lomechusini'us*, jie iš žalos pasimokytų ir įžvelgtų, jog šių svečių auginimas yra perdaug brangus pasismaginimas, kuris jas visai nualina; tatai—jos pasakytų—verčiau suvalgykime šiuos parazitus, ypač kad jie toki skanūs!

O tačiau šeimininkai to nedaro ir jų palinkimas globot ir augint tuos vabalus juo didėja, juo ilgiau jie tai daro. Jų svetingumas ir yra aukštesnio dėsningumo taip sutvarkytas svetimos gyvio rūšies naudai, jog individualaus smaguriavimo patenkinimas čia aiškiai įgauna svetimai naudai einančio pobūdžio. Kadangi specifiniai svetingumo instinktai faktinai yra paveldami, tai jau jų paveldėjimo padėly turi būt dėsningo nukreipimo atantinkamos svečių rūšies gerovei. Savotiška svečių globos apraiška pasirūpina ir tuo, kad svečių globa, nors ji eina šeimininkų mitu, negali šiuos paskutiniuosius išnaikint, kuo juk būtų pavojaus išnykt ir patiems svečiams (G. 34 tt., 42 tt., 110). Čia turime matyt harmonijos tarp rūšiai ir svetimiems einančio tikslingumo, susijungiančio į „draugybinį tikslingumą"[1]), kuris pavadinimas yra tik kita išraiška pažymėt sąskambiui tarp įvairių gyvių rūšių atskirų siekiamų tikslų, kuriuo būdu gyvoj gamtoj yra palaikoma arba atstatoma pusiausvira.

Tatai atsirėmus bijologijos faktais skruzdžiu svečių globoj nustatoma trejopa harmonija tarp individui, jo rūšiai ir svetimai naudai einančio tikslingumo. Normalioj perų globoj, einančioj savo pačių padermei, individualiame smaguriavime pasireiškiąs savinaudis tikslingumas harmoningai priderintas rūšiai palaikyt, taigi prie rušiai einančio tikslingumo. Svečių globoj abu tikslingumai, individo kaip ir rūšies naudai, nukreipti ir svetimai naudai; o tuo drauge su paskutiniuoju—svetimai naudai einančiu tikslingumu—harmoningai įterpti į draugybinį tikslingumą. Iš kur tatai kyla ši trilypė instinktų harmonija, pasireiškianti skruzdžių svečių globoj?

Ji negali kilt iš paties skruzdžių „proto"; tai jau aukščiau parodyta. Tiek pat ir dar mažiau ji išaiškinama darviniška atsitiktinumo teorija, pagal kurią, svečių globos, kaip ir normalios perų globos reiškiniai aiškinami išgyvenimu labjausiai prisitaikančių būvio kovoj. Nes juk specifinių svetin-

[1]) „Gemeinschaftdienliche Zweckmässigkeit", kuris pavadinimas eina iš H. Kranichfeld'o jo turiningame straipsny tuo pat vardu Naturwissenschaftliche Wochenschrift'o 1921, 36 N

gumo instinktų išsiplėtojimas selekcijos teorijos žvilgiu yra pats labjausiai neprisitaikinus's "reiškinys, kokį tik galima vaizduotis, kadangi jo turėtojams, užuot naudos, daro žalos. Tatai ir šitoks aiškinimas visiškai nedera. Todel, jei nenorime paliaut logiškai galvoję, turime padaryt išvedimą: t o s trilypės harmonijos skruzdžių svečių globoj priežastimi tegali būt aukštėsnė Išmintis; nes tik ji galėjo instinktų padėlius taip sutvarkyt, jog kaip normalioj peru globoj individo naudai einąs tikslingumas subordinuotas rūšies naudai, taip svečių globoj tiek individo tiek rūšies naudai einąs tikslingumas harmoningai priderintas prie svetimos naudos tikslingumo, o visa drauge darniai surišta su draugybinės naudos tikslingumu. Ir jei su evoliucijos teorija specifinius svečių globos instinktus laikyt kaip kamieno istorijoj atsiradusį reiškinį, kuris įvyko savitarpiu svečio ir šeimininko prisitaikymu šimtų tūkstančių metų bėgy ir gal būt dar dabar nėra visiškai pasibaigęs, tai mums tenka juo labjau stebėtis tąja aukštąja Išmintimi, kuri taip tikslingai sutvarkė pirmuosius skruzdžių instinkto padėlius, jog iš normalios perų globos galėjo išriedėt nauji specifiniai svetingumo instinktai. Taigi evoliucijos teorija čia tik juo stipriau reikalauja priimt aukštesniąją Išmintį, iš kurios kilę gamtos dėsniai.

Taip tat skruzdžių svečių globa pagaliau atveda prie šios aukščiausios metafiziškos problemos: Kaip mums galvot tą dėsnius nustatančią aukščiausią Išmintį? Ar ją reikia imt monizmo prasme kaip „pasaulio sielą“, ar tejizmo prasme kaip „kuriamąjį Protą“? Šią problemą Vasmanas ir nagrinėja paskutiniame savo knygų skyriuje (G. 125—136).

Tarp kita jis čia atitaiso Ericho Becherio išprotavimus. Būtent, kalbamasis Müncheno universiteto gamtos filosofas savo tyrimuose apie svetimai naudai einantį augalų tulžies tikslingumą (žiūr. aukščiau 90 pusl.) prieina prie rezultato (103 pl.), jog šį reiškinį patenkinamai neišaiškina nei darvinizmo gamtos auginimas, nei Pauly'o psicholamarkizmas, pasak kurio, tulžinio augalo protoplazmai padaro psichinės įtakos jos gyvelio parazito smagumo ir nesmagumo jausmai. Vis delto Becheris pasisako už psicholamarkizmą, nors jį laiko nepakankamu išaiškint tikslingam aprūpinimui, kurį tulžinis augalas parodo savo parazito, tulžinio gyvelio, gerovei. Šiai spragai užkišt jis stveriasi „antindividualios sielos“ (überindividuelles Seelische) „padedamosios hipotezės“; toji „antindividualioji siela“ įeinanti į tulžinio augalo kaip ir į tulžinio gyvelio psichinę gyvatą ir esanti „pasaulio sielos“ gabalėlis, arba atauga.

Betgi toks Becherio atstovaujamas psichomonistiškas tojo protingojo principo supratimas yra nepatenkinamas. Iš tikrųjų, kas mums iš tokios „pasaulio sielos“, kuri tur savo gabalus, arba ataugas? Jei galvojamasis principas yra nevientisas, tai jis apskritai negali galvot, kadangi jam trūksta sąmonės vienumo. O „antindividuali siela“ savo dvasine sąmone turi apimt ir augalų ir gyvulių pasaulio raidos dėsnius; nes jei ne, tai ji negali pirmuosius tikslingai subordinuot paskutiniesiems, o šiuos vėl pastatyt į tikslingus santykius. Tatai svetimos naudos tikslingumo problemai išspręst mes reikalingi pasaulį apglobiančios Išminties, ir tai tokios Išminties, kuri, ne taip kaip Becherio pasaulio siela, tik kaip spragų kaišiotoja papildo natūrines priežastis, ten kur jos yra bejėgės, bet visą jos vieningai sutvarkytą natūrinį vyksmą išplėtodina pačiu natūrinių prežasčių veikimu. Psichomonistiškas Becherio supratimas serga neišpainiojomais metafiziško monizmo prieštaravimais, kurių nuosakiai išvengia vien tejizmas. Antai, „pa-

saulio siela" tur būt neišmatuojamai išmintinga, o tačiau ji yra neišmatuojamai neišmintinga, kadangi ji yra substancinai identinga su neprotingomis pavienėmis būtybėmis.

Jei Becheris būtų giliau išmėginęs tejizmo pasaulėžiūrą, tai būtų tikrai pažinęs, jog ne tejistiškame, bet kaip tik monistiškame supratime kupina spiegiančių disharmonijų ir disteleologijų. Taip antai, svetimos naudos tulžinių augalų tikslingume, kaip ir skruzdžių svečių globoj, randame nuostabų reiškinį, kad svečio laikytojas netik kad netur sau jokios naudos, bet dar gi tur net žalos nuo įtaisymų, kuriuos jis palaiko savo svečio reikalui. Tulžį laikąs augalas galėtų netik lygiai gerai egzistuot be tulžies, bet jam dargi būtų geriau be jos. Tas pat su skruzdžių kolonijomis jų svetingumo atžvilgiu. Jei tat tulžį gaminančiame augale randasi augimo dėsnių, kurie apskaityti svetimo parazito gerovei, ir jei svečius laikančiose skruzdžių kolonijose reiškiasi specifinių instinktų, kurie savo pačios padermės mitu tarnauja svetimiems svečiams, tai abejais atvejais turime aiškaus p r i e š t a r a v i m o tarp pavienių tikslų, kokių tur individo rūšiai ir svetimai naudai einąs tikslingumas. Tulžinis augalas pats sau kenkia išgamindamas tulžį, lygiai kaip skruzdės pačios sau kenkia augindamosi pikčiausius priešininkus. Šis atskirų tikslų prieštaravimas tampa aiškiu p r i e š t a r a v i m u monistiškame pasaulio supratime; nes jo „pasaulio siela" jūk yra substancinai identinga su atskiromis būtybėmis, kurios yra su vieno kitu prieštaraujančių atskirų tikslų turėtojos. Todel pasaulio protas p a t s s a u daro žalos, leisdamas tulžiai daryt žalos tulžiniam augalui ir skruzdžių svečiams daryt žalos jų šeimininkams. Abejais atvejais tas pasaulio protas pats save ryja, kai tulžiniai gyveliai ėda augalo šeimininko syvus ir kai skruzdžių svečiai suėda jų šeimininkų perus. Tai tikrai čia neišsprendžiamos disharmonijos ir disteleologijos tame labai išmintingame ,,pasaulio prote"!

Dabar žiūrėkime protingojo principo svetimos naudos tikslingumo pagrinde t e j i s t i š k u supratimu. Šiuo supratimu tas principas yra substancinai skirtingas nuo pasaulio daiktų, kaipo asmeninė, dieviška Išmintis. Tuomet atskirų tikslų prieštaravimas pavirsta nuostabia harmonija tarp individo,ir jo bei rūšies bei svetimai naudai einančio tikslingumo. Nes tada juk atskirų būtybių ir atskirų rūšių gerovė nėra pats sau tikslas, bet eina aukštesniam gamtinės tvarkos tikslui, draugybiniam tikslingumui; jis gyvųjų būtybių viena kitos siekimą suriša vieningu planu, apimančiu trilijonų atskirų būtybių ir milijonų atskirų rūšių raidą nuo organinio gyvenimo pradžios mūsų planetoje. Per daigo padėliuose—mendelizmo gėnėse—įkūnytus organinius-psichinius raidos dėsnius viso organizmų pasaulio istorija virsta gyvu pilnos savaimingos harmonijos paveikslu, kuriame vieno gyvenimas tarnauja kito gyvenimui ir net individų kaip ir rūšių mirtis eina naujai gyvybei išbujot.

Kadangi organizmų prisitaikymo dėsniai reguliuoja santykius su vienos kita netik gyvųjų būtybių, bet taip pat ir jų tikslingą gebėjimą reaguot į iš visos aplinkos išeinančius raidos erzinimus, tai ta aukštesnioji Išmintis, iš kurios kyla viso organizmų pasaulio harmonija, turi būt vieningai sutvarkiusi taip pat ir visus gamtos dėsnius, taip gyvosios, kaip ir negyvosios medžiagos. Ji apima visą pasaulį su visais jo raidos vyksmais nuo amžių pradžios u n i v e r s i n g a p a s a u l i o t v a r k a, į kurią dangaus kūnai su savo pasidarymo ir judėjimo dėsniais taip pat harmoningai įterpti, kaip ir viso augalų bei gyvulių pasaulio raidos dėsniai. Taip tat mes prieiname

tikrai vieningą pasaulio supratimą, kurio taip siekia modernasis monizmas, negalėdamas jo pasiekt. Tiktai priimant kuriamąją Išmintį ir Visagalybę, kuri, kaip causa prima, iš savo buities pilnybės išgamino visą pasaulį tr palieka joje būti ir veikti, nepašalindama pačių padarų savaimaus veikimo, įgali mumspatenkinamai išspręst didelę pasaulio mįslę. Ką Jonas Reinkė sako apie Dievo pažinimą iš organizmų pasaulio, tai galioja taip pat ir gamtos bei jos dėsnių visumai:

„Gamtos pažinimas neišvengiamai atveda į Dievo idėją ir, ypač priežastingumo dėsniais eidami, mes, pagal mano manymą, esame del Dievo buvimo tiek pat tikri, kaip ir del gamtos buvimo. Gali sau skeptiška filosofija šitokiam išvedimui pripažint tik kuklų įtikimybės laipsnį arba paskelbt jį net nefilosofišku; indukcijos ir analogijos metodais darąs išvedimus gamtininkas ras ne tik suprantamiausią, bet ir vienintelį įsivaizdinamą išaiškinimą organizmų būtį ir savybes išvest iš kuriančios Dievybės; tai jam eina iš faktų su įtikinama logika" (Die Welt als Tat [5] 479).

Savo tyrimą Vasmanas baigia tokiu ekskursu: O visos kūrybos harmonijos karūną sudaro žmogaus dvasios gyvata, neišmatuojamai aukščiau iškylanti ant atomų ir elektronų su jų judėjimo reiškinais, tačiau kurios plėtotės reiškiniai jau žmogaus daigo celėj harmoningai susijungę su materijalinės gamtos plėtotės dėsniais. Žmogaus dvasia, „sutverta Dievo paveikslu", viena iš visų žemės būtybių įgalinti pažint nuostabią tvarką visoj gamtoj, yra taip pat pašaukta ją pripažint. Kurčia visos gamtos harmonija jo lūpose patampa garsiu pašlovinimu be galo išmintingo, galingo ir gero Dievo, kaip kadaise Karlas Linėjas taip gražiai ištarė savo „Gamtos Sistemos" įvade:

„Deum sempiternum, immensum, omniscium, omnipotentem expergefactus a tergo transeuntem vidi et obstupui! Legi aliquot ejus vestigia per creata rerum, in quibus omnibus, etiam minimis ut fere nullis, quae vis! Quanta sapientia! quam inextricabilis perfectio!" — O Jehova, quam ampla sunt tua opera! Quam sapienter ea fecisti!".

(Regėjau iš miego atbusdamas tik ką dar praėjusį amžiną, begalinį, visažinantį, visagali Dievą ir nustebau! Pažinau keletą jo pėdų leistuose daiktuose, kuriuose visuose ligi mažeilausio ir beveik neįžiūrimo kas per jėga reiškiasi! kas per išmintis! kokia nepasiekiama tobūlybė! O Jehova, koki dideli tavo darbai! Kaip išmintingai juos atlikai.)

Pr. Dovydaitis.

Filosofija, jos apibrėžimas ir padalinimas.

Dažniausiai mintis yra reiškiama žodžiais. Mintį, arba geriau mąstymą, sudaro sąvokos. Žodis yra ne kas kita, kaip pareikšta sąvoka. Reiškia, žodis yra minties, geriau sąvokos, ženklas. Jei žodis yra sąvokos ženklas, tai visas sunkumas yra tada, kada viena sąvoka yra keliais žodžiais reiškiama, arba kada tas pats žodis turi įvairias, net skirtingas reikšmes. Tada ta pati sąvoka gali būti įvairiai apibrėžiama.

Sąvokos apibrėžimas yra ne kas kita, kaip sąvokos determinavimas, arba sąvoką išreiškiančio žodžio aškinimas. Žodžio, arba žodžiu pareikštos sąvokos aiškinimas, kaip aukščiau minėta, kai kada yra labai sunkus. Dažnai patys daiktai, kurių sąvokas išreiškiame žodžiais, yra kur kas lengviau atskirti, negu pačios sąvokos. Taip antai, karvę kiekvienas lengvai atskirs nuo arklio. Kur kas sunkiau atskirti karvės sąvoka nuo arklio sąvokos. Klausimas: del ko sąvokų skirtingumas kai kada kur kas sunkiau nurodyti, negu pačių daiktų, kuriuos sąvokomis pažymime.

Į klausimą atsakysime pažymėdami, jog kai kada, esant sąvokos tysai žinomai, sąvokos tūris nėra žinomas. Taip antai, žmogaus sąvokos tysa, kur kas geriau yra žinoma, negu žmogaus sąvokos tūris. Čia pat reikia pabrėžti, kad sąvokos tūris kaip tik ir turi būti pažymėtas, kada norime bet kurį dalyką apibrėžti.

Apsipažinę, kaip sunku kai kada sąvokos aptarti, eikime prie mums rūpimo dalyko: kaip gali būti apibrėžta filosofijos sąvoka. Filosofijos sąvoką apibrėžiant ir nelauk nuomonių vienodumo. Galima pasakyti: kiek filosofų, tiek filosofijos sąvokų apibrėžimo. Vieni filosofai, apibrėždami filosofijos sąvoką, nuo kitų skiriasi ir turiniu ir pagrindais, iš kurių išeidami, bando statyti savo filosofijos sistemą, ir metodu. Tuose įvairiuose, kartais net prieštaraujančiuose, filosofijos sąvokos apibrėžimuose būtų tuščias darbas ieškoti ko nors bendra, t. y., bendrų žymių. Net ten, ką paprastai logikai vadina genus proximum—ar filosofija yra mokslas, yra aiškus nuomonių skirtingumas.

Kas vokiečių universitetuose yra suprantama filosofijos sąvoka, kokį turinį jai duoda tam tikslui skirti veikalai arba vadovėliai, pigu suvest į psichologijos, logikos, pažinimo teorijos, etikos, estetikos klausimus. Kai kur išvardyti klausimai yra papildomi religijos filosofija bei psichologija.

Klaidinga būtų manyti, kad psichologijos, logikos, pažinimo teorijos, etikos nebūtų galima subordinuoti arba suvest į vienybę, filosofijos sistema vadinamą. Tiesa, kurie nekurie iš filosofijos sistemos norėtų išplėšti psichologiją ir ją padaryti savaimingu mokslu, kaip kad yra gamtos mokslas. Šie filosofai vien logiką ir pažinimo teoriją telaiko filosofijos mokslu, kuriam kurie nekurie prikergia dar metafiziką [1]).

---

[1]) W. Freytag: Über den Begriff der Philosophie, Halle 1904 1—7 p.

Taip įvairiai filosofijos sąvoką apibrėžiant ir taip nevienodai aiškinant, kurios šakos priklauso filosofijos sistemai, kurios sudaro savaiminga mokslą, nei nebandysim ieškoti įvairiausiose, net prieštaraujančiose filosofijos sąvokos apibrėžimuose bendrų žymių. Trumpai, nė nemėginsime ieškoti bendrų žymių, kurias iškėlę, arba, geriau pasakius, kurias suglaudę gąlėtumėme visus filosofijos sąvokos apibrėžimus suvest į vieną.

Manau, būsią kur kas naudingiau mintimi nuskristi į senovės Graikiją, filosofijos, kaip sistemos, lopšį, kad pasiteirautume, ką graikai suprato, tardami žodį „filosofija“.

Filosofija savo etimologijos reikšme pažymi išminties meilę, arba ėjimą prie išminties. Reiškia, filosofas bus tas, kurs išminties ieško, kurs ją myli, kurs del išminties visa ko išsižada.

Filosofijos sąvoka graikams reiškė tris dalykus: 1) Teoretinį, arba spekuliatyvų prusinimą, kaipo skirtingą nuo technikinio praktikinio mokslo. Taip antai, Herodotas, pasakodamas apie Soloną, pabrėžia, jog jis vien del to, kad galėtų filosofuoti, svarstyti daiktus yra aplankęs didesnę žemės dalį. Tai, kas darė Soloną filosofuojančiu keliauninku yra ta ypatinga, stačiai nuostabi aplinkybė, jog jis keliaudamas neturėjo grynai praktikos tikslų, kaip pirklys arba karžygis. Jo keliavimų tikslas buvo grynai teoretinis: pažinimas, žinojimas, svarstymas. Taip pat Sokratas ir jo mokiniai buvo vadinami filosofais ir, būdami tokie, yra skiriami nuo sofistų. Sofistas visados turėjo praktikos tikslą: jis, kaipo keliaująs mokytojas, ėjo iš miesto į miestą, kad bemokindamas pinigų uždirbtų. Sofistas panašus į žinių turintį arba mokytą pirklį, kurs savo žinias suvartoja tam, kad daugiau pelnytų. Kaip sofistai mokytojai, taip ir jų mokiniai turėjo grynai praktikos tikslus: jie perka žinojimą, kad juo pakeltų savo padėtį, itaką, įeigas. Visai kitoks „filosofos“. Jis grynas daiktų stebėtojas; jis savo mokslu nepirkliauja, nesiverčia; daiktų pažinimas yra vienintėlis jo tikslas. Jis džiaugiasi, kada kitus gali paskatinti išmintį pamylėti, jai visai atsiduoti.

2) Be ką tik minėtos reikšmės, filosofija turėjo dar kitą, būtent: graikams filosofija buvo visuotinas prusinimas, kuriam paprastai yra priešstatomas specijalus prusinimas. Taip antai, Talis, Heraklitas, Demokritas buvo vadinami filosofais del to, kad stengėsi pasiekti visuotino žinojimo, kad norėjo sudaryti visos realybės sistemą. 3) Galų gale filosofija, filosofas, reiškė žodį, kurs neturi pretensijų, panašių į „sofija“ ar „sofos“ (išmintis, išminčius). Tad filosofija reiškė kuklumą. Šią mintį labai gražiai išreiškia Platonas šiose dviejose vietose: „Kai-ką pavadinti išmintingu man atrodo per daug didelis, vienam Dievui tetinkąs dalykas. Tuo tarpu kai-ką pavadinti išminties draugu ir taip pavadintam labjau atatiktų ir savyje gražiau atrodytų“[1]). Symposijone Platonas rašo: „Nė vienas dievas nefilosofuoja ir netrokšta tapti išmintingu... taip pat nefilosofuoja ir nesistengia tapti išmintingais neišmanėliai; bloga neišmanėly tai, kad jis, nebūdamas nei gražus, nei geras, nei išmintingas, tačiau mano paties sau užtenkant. Filosofas yra vidury tarp išmintingo ir neišmanėlio“[2]). Panašias mintis, remiantis padavimu, skelbęs prieš Platoną Pytagoras[3]).

[1]) Phaedr. 273 d.

[2]) Sympos 202 e.

[3]) Diog. Laert. I. 12.

Kurią iš minėtų trijų filosofijos reikšmių imtume, vis tiek ji bus ėjimas prie išminties; kitaip: išminties meilė. Išmintis, sekant Aristotelio trumpu, bet tiksliu išsitarimu, yra ne kas kita, kaip epistėmė tės aletheias[1]), mūsiškai —tiesos mokslas.

Tiesa, objektiviai imama, yra pati realybė, t. y., visa tai, kas yra. Jei tiesa yra tas pat, ką realybė, tai klaida bus priešingame ašigaly: ji bus ne realybė arba tik tariamoji realybė. Jei tiesa yra tas pat, ką realybė, tai tiesos pažinimas bus tas pat, ką realybės pažinimas arba pažinimas visa to, kas yra. Kas realybę pažįsta, ir ją supranta taip, kaip ji iš tikrųjų yra, tas pažįsta tiesą. Ir kuo daugiau ir giliau kas realybę pažįsta ir supranta, tuo daugiau pažįsta tiesos. Tas proto, arba protu įgyto realybės pažinimo atatikimas, arba sutikimas, su pačia realybe bus tiesa, imama subjektivia reikšme. Dvasios ypatybė, arba, geriau, dvasios sugebėjimas visur ir visumet daiktus ir žmones taip imti, taip pažinti, taip apie juos spręsti, kaip jie iš tikrųjų yra, vadinasi realybės, arba tiesos, suvokimu.

Sakytu esame išnalizavę, ką reiškia Aristotelio išminties aptarty pavartota tiesos sąvoka. Mums belieka panagrinėti, ką reiškia minėtoje Aristotelio išminties aptarty mokslo sąvoka—epistėmė. Šis graikų kalbos žodis eina iš epistamai. Epistamai reiškia iš ko nors būti, šalia kieno nors stovėti ir jį ginti, ką nors suprasti, žinoti. Žinojimas skiriasi nuo paprasto reiškinio suvokimo tuo, kad žinojimas pažymi to reiškinio pažinimą ir tai pažinimą jo pagrinduose, jo priežastyse: scire est cognoscere rerum causas. Tat, norint ką nors pažinti, neužtenka žinoti realų dalyko stovį, neužtenka žinoti, kad taip dalykas yra, bet reikia sugebėti ątsakyt į klausimus: kodel dalykas yra ir kaip jis yra. Tas, kurs minėtu būdu dalyką žino, turi tikrumą. Tikrumas, subjektiviai imamas, yra tai tvirtas proto pritarimas pažintam objektui. O objektivia prasme imamas tikrumas yra tai, kas už manęs esančiame pasauly yra ir kas minėtą subjektivų tikrūmą manyje sudaro, arba kas yra mano subjektivaus tikrumo priežastis. Mano subjektivų tikrumą sudaro išorės pasaulio daiktai, arba jų tiesos tūris, arba pažintinumas. Tad tikrumas, objektivia reikšme paimtas, yra tas pat, ką objektivus akivaizdumas (evidentia), o tikrumas, subjektiviai paimtas, yra tas pat, ką subjektivus akivaizdumas.

Tam tikromis apystovomis galima žinoti ir turėti tikrumą vieno vienintėlio pažinimo objekto, arba kelių pažinimo objektų. Bet galima pažinti daug pažinimo objektų, ir tai nesutapusių tarp savęs.

Taip antai, mokinys gali žinoti iš geometrijos tik vieną vienintėlę teoremą arba jų daugiau. Žinodamas vieną arba daugiau geometrijos teoremų, jis gali mokėti jas įrodyti. Mokinys iš lotynų gramatikos gali mokėti tik vieną vienintėlį linksniavimą, arba visas lotynų gramatikos formas ir taisykles. Jis gali žinot iš Lietuvos istorijos vieną vienintėlį įvykį, arba jų daug. Bet dar tuo mokinys toli gražu nemoka visų geometrijos teoremų, visų lotynų kalbos formų ir teisyklių, visų įvykių, nulėmusių tokią, o ne kitokią Lietuvos dabartį. Dar mažiau mokinys išmano geometrijos teoremų, gramatikos formų, atskirų istorijos įvykių sutapimą, arba ryšį. Toks mokinys turi žinių ir net tikrumą iš atskirų, pavienių pažinimo objektų, bet dar neturi mokslo.

[1]) Aristoteles—Met. I, min. 1. (993 b, 20).

Reiškia, žinojimas ir tikrumas išrieda į mokslą tik tada, kada jis liečia tam tikrą aprėžtą, savyje užbaigtą pažinimo objektų rūšį ir į tą rūšį įeinančių dalykų vidaus ryšį. Tat mokslas galima aprėžti kaip tam tikros savyje uždaros dalykų rūšies pažinimas jos priežastimis ir vidaus sąryšiu. Šitam apibrėžime mokslo sąvoka yra imama subjektivia prasme. Tat subjektivia reikšme imta mokslo sąvoka yra ne kas kita, kaip pažįstančio subjekto, arba žmogaus, veiksmas, arba dvasios lobis.

Objektivia prasme imamas mokslas yra tai suma tvirtinimų, liečiančių tam tikrą pažinimo objektų rūšį, kiek jie gali būti įrodyti ir suvedami į vienlypę visumą, arba sistemą.

Įrodyti tvirtinimai yra, tiesa, esminės, bet ne vienintėlės mokslo sistemos dalys. Šalia įrodytų tvirtimų moksluose dar randame pavadinimų ir problemų, arba klausimų. Pavadinimu mes laikome bet kuriam mūsų pagautam objektui tam tikrą kalbos ženklą—žodį. Problemoje, arba klausime, mes paprastai formuluojame, arba precizuojame, mūsų netikrą mąstymą, kad jis aiškiau pasireikštų mūsų sąmonėje ir kad jį, kaipo aiškiau sąmonėje pasireiškusį, lengviau ir vaisingiau būtų galima išspręsti. Tvirtinimai, pavadinimai, klausimai nėra lygiai subordinuoti vieni kitiems. Pavadinimai—tai logiškai formuluoti tvirtinimų prileidimai; o klausimai yra tai perėjimo punktai nuo pavadinimų prie tvirtinimų. Tik tvirtinimuose, kaipo tokiuose, gali būti tiesa, paimta tikrąja jos reikšme. Tat tik tvirtinimai sudaro tikrą mokslą.

Mokslas, imamas metodo atžvilgiu, gali būti šiaip apibrėžtas: „sistemingai sutvarkyta suma pamatuotų tvirtinimų, pavadinimų, problemų." Šiąja reikšme imamas mokslas gali būti mokymo, arba pažinimo, objektas, paprastai mokslo šaka vadinamas. Objektiviu ir metodo atžvilgiu imama matematika ir fizika yra mokslai. Yra mokslai, nes juose yra pavadinimai: matematikoje ir fizikoje sutinkamos dydžio, kūno, spindulio, materijos, jėgos ir t. t. apibrėžimai. Juose yra problemos: imkime, kaip patyrime suvokiamieji reiškiniai reikia priežastingai išaiškinti. Juose yra ir tvirtinimai. Tai matematiškai formuluotos teoremos ir dėsniai, kurie, skyrium paimti, yra ir patyrimu ir matematiškai įrodyti. Galų gale dviejuose minėtuose moksluose pavadinimai, problemos, tvirtinimai nėra savavalingai sustatyti vieni šalia kitų be jokio vidaus ryšio, bet sudaro sistemą, tai yra kai kurią logiškai surištą visumą. Tokia iš pavadinimų, problemų ir tvirtinimų sudaryta logiška sistema yra ne kas kita, kaip idealus realybės atvaizdas. Jei iš visuotinos reikšmės turinčiųjų sprendimų logiškai sutvarkyta sistema, vadinama obektiviu mokslu, yra idealus realybės atvaizdas, tai aišku, kad ir pačios realybės daktai turi planingai tarp savęs sutapti, arba sudaryti mokslo sistemą, kuri mąstančioje žmogaus dvasioje gamina (sudaro) sąlyguotą ir pabaigtą mokslą. Tokia pasaulio sistema gali būti pavadinta mokslinga ir del kitų priežasčių. Kosmo, arba pasaulio, sutapimas, arba harmonija, reikalauja, kad būtų Absoliuti Dvasia. Tiktai Absoliučios Dvasios mokslu ir žinojimu tegali būti suprasta ir išaiškinta pasaulio harmonija. Šias mintis vysto metafizika, specijaliai—teodicėja.

Žmogaus noras kas kartą daugiau pažinti, arba pažinimą pagilinti, suvesti jį į vienybę, neleidžia žmogui nurimti net tada, kada jis pažįsta vieną objektą arba net tų objektų visumą. Žmogaus dvasia nenurimsta net tada, kada žmogus tepažįsta artimiausias pažintų objektų priežastis: žmogus trokšta ištirti vis naujas sritis, pažinti gilesnes tiriamų dalykų priežastis, giliau

pažint, suvest į platesnę, daugiau apimančią vienybę. Aukščiausias pažinimo punktas būtų pasiektas tada, kada žmogus įgalėtų apimti visą realybę jos paskučiausiomis ir giliausiomis priežastimis ir jos visa apimančiu vidaus sutapimu.

Toks visa apimąs, giliausių priežasčių išaiškinimu pagrįstas visos realybės, arba visa to, kas yra, supratimas ir yra pasaulio pažinimas, arba pasaulio supratimas, tobūliausia žodžio reikšme. O toks tobūliausis pasaulio pažinimas ir yra ne kas kita, kaip išmintis. Iš sakyta aiškėja, kad pačioje išminties savokoje yra ekstensivus, intensivus ir monistinis faktorius. Ekstensivus — nes nori visa apimti; intensivus — nes nori visa pažinti giliausiomis priežastimis; monistinis — nes visa giliausiomis priežastimis pažinta nori suvest į vienybę. Jei išmintin įeina ir ekstensivus, ir intensivus, ir monistinis faktorius, tai aišku, del ko išmintis paprastai yra priešstatoma vienpusiškumui, paviršutiniškumui ir susiskaldymui. Taip suprasta išmintis buvo, yra ir bus kiekvienai sutvertai dvasiai nepasiekiamas idealas. Kitaip sakant, tai bus Dievybės privilegija. Žmogaus išmintis tėra vien aprėžtas dalyvavimas neaprėžtoje, nepabaigtoje Dievo išmintyje. Tobūlesnis ar mažiau tobūlas žmogaus išminties dalyvavimas Dievo išmintyje yra ir objektiviai ir subjektiviai sąlyguotas: objektiviu atžvilgiu dalyvavimą sąlyguoja žmogaus pažinimo ne iš karto pasiekiamas pasaulio plotas, o subjektiviai — žmogaus pažįstančių galių išgalėjimas. Tat žmogaus išmintis yra visa, kas yra, kaip visumos supratimas, kiek jis mūsų pažinimui yra prieinamas. Pastangos suprasti visa, t. y., realybę taip, kaip ji yra, vadinasi filosofija.

Suvesdami visa, kas sakyta, filosofiją galime šiaip apibrėžti: filosofija yra žmogaus proto pasiekiamas mokslas, kurs stengiasi duoti supratimą visa to, kas yra, kiek tas visa mūsų pažinimui yra prieinamas savo bendriausiomis ir paskučiausiomis priežastimis ir kiek tas visa yra suvestas į vidujinai surištą visumą.

Šiame filosofijos apibrėžime mes randame vėl tuos pačius pažymius, kuriuos esame nurodę, kalbėdami apie tai, kaip graikai suprato filosofiją arba kokį turinį jie dėjo į išminties mokslą, į filosofijos žodį. Čia vėl randame bruožus teoringumo, visuotinumo ir žmogaus žinojimo netobūlumą, kurs primena kuklumą[1]).

Jei filosofijos objektas, kaip sakyta jos apibrėžime, yra visa, kas yra, t. y., visa realybė, kurią filosofas stengiasi pažinti giliausiomis priežastimis ir tą pažinimą suvest į vienybę, tai klausimas: ar toks visumos, t. y., visos realybės pažinimas šiandien yra galimas?

Klausimas visai rimtas, nes, jei senovėje filosofija ir galėjo apimti visą visumą, visą realybę, ir ją tyrinėti giliausiomis priežastimis, tai šiandieną vargu tas yra galima. Reikia atsiminti, jog tai, kas buvo galima žiloje senovėje, nėra galima dabar, kada mokslų specializacija taip toli yra nužengusi. Tą visumą, kurią senovėje tyrė filosofija, šiandien tiria daug pavienių mokslų, kurie minėtą visumą suskaldė į daleles ir pasidalino tarp savęs. Taip antai, ką senovėje tyrė mokslas, vadinamas fizika, šiandien tiria daug pavienių mokslų: fizika, chemija, zoologija, anatomija, botanika, geologija ir t.t.

---

[1]) Dr. P. Beat. Reiser, O. S. B. Formalphilosophie oder Logik, Einsiedeln 1920, 4 — 9.

Tat tą visumą, kurią senovėje tyrė filosofija, šiandien pasidalino atskiri mokslai. Jei taip, tai visumos jau nebėr, o per tai nebėra nei filosofijos objekto. Jei nėra filosofijos objekto, negali būti nei pačios filosofijos, nes nėra mokslo, kurs neturėtų bet kokio objekto, kuriam tirti tas mokslas yra skirtas. Ir faktinai netrūksta arba, geriau pasakius, netrūko tokių, ypač gamtininkų, apie filosofiją maža tenusimanančių, kurie manė filosofiją visai nesant mokslu. Jų aksijoma buvo: fizika, saugokis metafizikos [1].

Nejaugi filosofija neturi savo objekto ir nejaugi ji per tai nėra mokslas? Kad suprastum, jog filosofija yra mokslas, jog ji turi savo objektą, kurį tiria, užtenka žvilgterėt į pavienius mokslus. Pavieniai mokslai tiria tam tikras fenomenų, arba reiškinių, grupes ir tai artimiausiomis tų reiškinių priežastimis. Taip antai, fizika kalba apie kūnus, jų pripuolamą keitimosi ir veikimą. Chemija jau kalba apie substancines daiktų atmainas. Ir fizika ir chemija nurodo artymiausias kūno keitimosi priežastis. Ar fizika su chemija nurodo, išaiškina, kas yra patsai kūnas, kūrį du kalbamu mokslu tiria, iš kur jis yra atsiradęs, kokį turi tikslą? Toliau, visi kūnai yra erdvėje ir veikia. Ar fizika su chemija aiškina, kas yra erdvė, kas yra kūnų veikimas? Aišku, kad ne. Reiškia, fizika ir chemija prileidžia kūnus, kaipo jau esančius, visai neklausdamos, kas jie, iš kur ir kam, kas yra erdvė, kurioje yra kūnai, kas yra veikimas. Imkime kitą mokslo šaką: matematiką. Aritmetika kalba apie skaitmenis, geometrija apie įvairias geometrijos figūras. Bet geometrija visai neaiškina, kas yra figūra, o aritmetika — kas yra skaitmuo. Istorija kalba apie vadinamus istorijos faktus, arba įvykius. Istorijos faktai įvyksta laiku. Bet kas yra laikas — istorija neaiškina.

Iš kelių minėtų pavyzdžių viena aišku: pavieniai mokslai net nesistengia pagrįsti to, kuo jie remiasi. Pamatus, kuriais pavieniai mokslai remiasi, jie prileidžia, visai jų neįrodydami.

Filosofija, kaipo mokslas, nieko nepriimąs, kas nėra įrodyta, stengiasi pagrįsti net pavienių mokslų pamatus. Štai vienas ir tai žymiausias filosofijos uždavinys. Bet yra ir antras, išplaukiąs iš pirmojo. Pavieniai mokslai, pasiskirstę sau labai specijalius objektus, net greta savo specijalybės esančių mokslų jau nebežino ir, nežinodami, pradeda sau artimus, net giminingus mokslus neigti. Reiškia, pavieniai mokslai suskaldo pasaulį, kaipo vienetą, į dalis ir tas dalis pakrikusias, nesujungtas taip ir palieka. Tuo tarpu patsai pasaulis nėra kaž-kas į dalis suskaldyta: jis yra kaž-kuri visuma, kaž-kuris vienetas. Pats pasaulis, kaipo visuma arba kaipo vienetas, nepakenčia suskaldymo. Tai viena. O antra, ir mūsų protas, iš karto negalėdamas apimti arba suprasti visumos, ją skaldo į dalis, kad pažinus dalis geriau būtų galima pažinti ir visumą. Bet mūsų protas, visumą suskaldęs į dalis, stengiasi suskaldytas visumos dalis vėl suvest į vienybę, į visumą. Tad ir pavienių mokslų suskaldytą pasaulį protas nori suvest į visumą. Štai antras filosofijos uždavinys: suvest į vienybę pavienių mokslų davinius. Kitaip—suskaldytam pasauliui grąžinti vienybę. Jeigu pavienius mokslus lygintume su rūmais, tai filosofija būtų to rūmo pamatas ir stogas.

[1]) Paulsen, Einleitung in die Philosophie. 31 u. 32 Auflage, Stuttgart und Berlin 1920, 39 p. Gerai pažymi ir Riehl: „Jeder denkende Geist hat als Solcher Bedürfnisse, welche der Naturforscher metaphysisch zu nennen gewohnt ist". Zur Einführung in die Philosophie der Gegenwart. Fünfte Auflage. Leipzig, 1919, 3 p.

Iš sakyta aiškėja filosofijos objektas: tirti pavienių mokslų pagrindus. Štai del ko kai kurie filosofiją apibrėžia, kaipo pagrindų, arba principų, mokslą — Prinzipienlehre, arba Wissenschaftslehre. Toliau, filosofija mokslų davinius veda į vienybę.

Jei filosofija turi savo objektą, tai jau tuo pačiu ji yra ir mokslas.

Jei jau filosofija turi savo objektą, kurį tyria, turi savus metodus tam objektui tirti, žodžiu, jei jau filosofija yra mokslas, tai klausimas: koks mokslas yra filosofija, kuo jis skiriasi nuo pavienių mokslų?

Į šį klausimą filosofų tarpe nera vienodo atsakymo. Vieni sako filosofiją esant specijalų mokslą, tačiau nuo kitų pavienių mokslų skirtingą, nes filosofija tirianti daiktus jų giliausiomis priežastimis, arba stengiasi daiktus išaiškinti visuotiniausiais principais, arba suvest į visuotiniausius principus. Taip manė E. Commer[1]), Zigliara, Mercier, Stöckl, Lehmen, Reinstadler, Gutberlet, Baumann[2]), Horwicz[3]), Hartsen[4]), Lasarus[5]).

Taip suprasta filosofija yra visuotiniausis mokslas, kurs, kitiems mokslams tiekdamas bendriausius principus, apima kitus mokslus, virtualiai juos savyje turi. Bet filosofijai esant universaliausiam, arba visuotiniausiam, mokslui, apimančiam kitus specijalius mokslus, ji tampa kartu ir visuotinu ir specijaliniu mokslu.

Kiti skiria filosofiją nuo specijalių, arba pavienių, mokslų tuomi, kad filosofija tyrinėjanti ne pačius pagrindinius principus, bet aukštesnius, arba bendresnius: išvados, kurių prieina atskiros filosofijos šakos, pavieniems mokslams esančios principai. Tat filosofijos principai yra aukštesni, bendresni už pavienių mokslų. Fridrichas Überweg'as, žinomas filosofijos istorijos autorius, štai kaip šiuo dalyku rašo: ,,filosofija, bendrai imama, sutinka su pavieniais mokslais; jos skirtingasis pažymis yra tas, kad filosofija yra principų mokslas, kuriuos ji teikia kitiems pavieniams mokslams ir tais principais pavienius mokslus jungia į vieną mokslo sistėmą[6])

Nuo šio filosofijos apibrėžimo esminiai nesiskiria žinomas graikų filosofijos žinovas Ed. Zeller[7]), paskui Steinthal[8]), Wundt[9]), Schlie-

[1]) System der Philosophie. Abteil I, Münster 1883. 19 p.

[2]) Philosophie als Orientierung über die Welt: Skyrius: Begriff der Philosophie. „Die Zusammenfassung der allgemeinsten höchsten Sätze aller Wissenschaften... Sie (Philosophie) untersucht die letzten Principien gerichtete Nachdenken", 1872. Cf. Dörring, Über den Begriff der Philosophie. Dortmund, 1878 12 p.

[3]) „Die Philosophie ist nicht nur eine Wissenschaft neben gleich oder höher berechtigten Wissenschaften, sondern sie ist die Wissenschaft der Wissenschaften, sie ist die Königin der Wissenschaften, sie ist die Wissenschaft der höchsten Ideen, d. h., die Wissenschaft der höchsten, allgemeinsten, wichtigsten theoretischen... Aufgaben der Menschheit"; Wesen und Aufgabe der Philosophie von Adolph Horwicz, Berlin 1876, 9 p.

[4]) „Die Philosophie definieren wir kurzweg als die Wissenschaft der höchsten oder der wichtigsten Wirklichkeiten". Grundriss der Philosophie von T. D. Hartsen, Nordhauzen 1875, 5 p.

[5]) Leben der Seele; cituota iš Dörring, op. c. 14—15. p.

[6]) Fr. Überweg, Über den Begriff der Philosophie: Zeitschrift der Philosophie und phil. Kritic, 1803. V. 42 185 p. Ir: Geschichte der Philosophie des Altertums.

[7]) Ed. Zeller: Über die Aufgabe der Philosophie und ihr Stellung zu den übrigen Wissenschaften. Vorträge und Abhandlungen. 1877. 16, 18, 21. p.

[8]) Steinthal: Die Lehre von dem Zusammenhang und die Einheit alles Wissens vermitellnd. Einleitung in die Philosophie und Sprachwissenschaft 22 p. cf. Dörring 11 p.

[9]) Wundt: Über die Aufgabe der Philosophie, Antrittsrede, gehalten in Zürich am 31 Oktober 1874, cf. Dörring 13 p.

paxe[1]), Rabus[2]), Überhorst[3]) ir Fülleborn[4]), kurie sako, kad filosofija, kaipo tyrinėjanti bendresnias sąvokas, esanti tarpininkė tarp įvairių ir skirtingų mokslų, kuriuos jungia, arba veda, į vienybę.

Ir šiąja antrąja prasme filosofija yra universalus mokslas, virtualiai apimantis kitus pavienius mokslus, o kartu—specijalus mokslas, skirtingas nuo kitų pavienių mokslų.

Vėl kitiems filosofija nėra net specijalus mokslas, bet formaliai—visų mokslų kompleksas. Taip suprasta filosofija yra universaliausia: jai priklauso formaliai visi proto ir net eksperimentiniai mokslai: fizika, geologija, jurisprudencija ir t. t. Šiaip suprastos filosofijos žymiausis atstovas buvo Fridrichas Paulsen'as[5]).

Suglaudę, kas sakyta, matome, jog vieniems filosofija yra daiktų mokslas aukščiausiomis jų priežastimis, kitiems — aukštesniomis, o tretiems filosofija yra paprastas daiktų mokslas jų artimiausiomis priežastimis.

Pažinti pačias paskutiniąsias, arba giliausias, daiktų priežastis, pažinti tik gilesnes, arba vien tik artimiausias—didelis skirtumas. Tat yra didelio skirtumo tarp trijų filosofijos sąvoką apibrėžiančių filosofų grupių.

Manau filosofijos istorija, nurodanti kiekvienos filosofų grupės, arba, geriau pasakius, tų filosofų grupių samprotavimo kilmę, padės mums geriau orijentuotis, kuris filosofijos apibrėžimas yra tikslesnis.

Filosofijos istorija liūdija, jog įžymiausi tiek senovės (graikų), tiek viduramžių filosofai visą protu pasiektą pažinimą suvesdavo į filosofiją, taip kad filosofija, kaip visai teisingai pastebi Paulsenas, nėra vienas koks nors specijalus mokslas, bet visų mokslų komplektas.

Tai, kas ką tik pasakyta, patvirtina graikų filosofas Platonas [6]), kuriam aukščiausia mokslo šaka buvo dijalektika, vėliau pavadinta metafizika. Kiti pavieniai mokslai, kaip aritmetika, geografija, astronomija, medicina, mechanika, muzika, gimnastika buvo tik šio mokslo dalys.

Šiaip dalyką suprasdami, mes visai sutinkam su Eduardu Zeller'iu [7]), geriausiu graikų filosofijos žinovu. Dijalektikos viršenybę Platonas veik tuo pačiu būdu aprašo, kaip Aristotelis savo metafizikoj. Štai Platono žodžiai: „Šį mokslą, kurs kalba apie tai, kas yra, ir tai tikrai yra, ir visados tuo pačiu būdu yra, manau pripažins visi, turį bent kiek sveiko proto, kad jis yra tikriausis už visus kitus pažinimus [8]). Tat, pagal Platoną, visi mokslai pridera filosofijai [9]); filosofija yra viršiausis mokslas, kuriam kiti mokslai

---

[1]) Schliepaxe, Einleitung in die System der Philosophie. Wiesbaden 1856, 40 p.

[2]) Rabus Über, das Wesen der Philosophie, Speier 1871, 15. p.

[3]) Überhorst, Der Inhalt der Geisteswissenschaft und der Philosophie und die Notwendigkeit der Trennung beider Wissenschaften. Göttingen 1873 8 ir 40 p.

[4]) Fülleborn, Was ist Philosophie?

[5]) Fr. Paulsen „Die Philosophie ist nichts anderes, als der Inbegriff aller wissenschaftlicher Erkenntnis Alle Wissenschaften sind Glieder eines einheitlichen Systems einer universitas scientiarum". Einleitung in die Philosophie 19 p

[6]) Resp. l. VII, 521, D. Did v. II 128—129; ib 523, A. Did. 530; B. Did. 131. Symposion 221 B. Did. v. I, 687; Philebos, 56, A. Did v. I, 432.

[7]) Ed. Zeller, Philosophie der Griechen, II, 1. 640 p.

[8]) Phil. 58, A. Did. V. 1. 434.

[9]) Paskutiniu laiku šią nuomonę gina Riehl, sakydamas: „Philosophie war im Altertam eines und dasselbe wie Wissenschaft". Zur Einführung in die Philosophie der Gegenwart 6—7 p.

yra subordinuoti, kaip savo tikslui[1]. Aristotelio šiuo klausimu mintis aiški, kad ir iš jo filosofijos suskirstymo. O jis filosofiją skirsto į tris dalis: teorinę, praktikinę ir politinę[2]) arba, mums matos, tiksliau, į dvi dali[3]): teorinę ir praktikinę. Nors pagal Platono ir Aristotelio nuomonę visi mokslai pridera filosofijai, tačiau vieną filosofijos dalį du didžiausi graikų filosofai vadina kilniausia. Šią kilniausią filosofijos dalį Aristotelis vadina pirmąja filosofija[4]), išmintimi[5]), dieviškuoju mokslu[6]). Iš čia ir patsai tyrinėtojas vadinamas filosofu[7]). Ta filosofijos šaka, vėliau pavadinta metafizika[8]), kalba apie būtybę, nuo materijos atskirtą. Ji tai ir yra vienintelis mokslas, nes tiria būtybę jos giliausiomis priežastimis, arba principais[9]).

Pirmaisiais krikščionybės amžiais visas mokslas turėjo labjau religijos filosofijos pobūdžio. Tryliktą šimtmetį, Aristotelio filosofijai atgijus, atgijo ir Aristotelio filosofijos supratimas, kaipo visuotiniausio mokslo, apimančio visas protu pažįstamas mokslo šakas, kaip vėl teisingai pastebi Paulsenas[10]).

Prasidedant vadinamiems naujiesiems laikams filosofija nustoja visuotinumo pobūdžio. Pranas Bakonas (1561—1626) jau atskiria nuo filosofijos istorijos mokslus[11]). Jį vėliau paseka Kristijonas Volfas (1679—1754)[12]). Dekarto (1596—1659) ir Njutono (1642—1727) laikais gamtos mokslai dar pridera filosofijai. Taip antai, Dekartas savo pagrindinį veikalą, labjausiai liečiantį gamtos dalykus, pavadina: „Principia philosophiae", o Njutono veikalas pavadintas: „Naturalis philosophiae principia mathematica". Gamtos mokslus atskiria nuo filosofijos Emanuelis Kantas (1724—1804), savo išimtinai aprijoristine sistema.

Pagarsėjus žinomam Kanto veikalui „Kritik der reinen Vernunft", visa filosofija buvo mėginama suvest į vadinamą Erkenntnislehre, kiek vėliau—į psichologiją.

Trendelenburg'as savose „Logische Untersuchungen", atgimstantis neoaristotelizmas, arba neotomizmas, žymiai pasuka į Aristotelį. Seną filoso-

---

1) Resp. b. VII, 534, E. Did. v. II, 138, 14.

2) Top. b. VI, c. 6; ib. l. VII, c. I, 263, 35; Met. l. V; Met. l. II 535, 32; Met. l. X, c. VII, 592, 27.

3) Top. l. VII, c. 1, 256, 16—17; Met. l. VI, c. I, 486, 23.

4) Met. l. X, c. VII; 592, 49; ib. l. V, c. I, 535, 20.

5) Met. l. I, c: II, 470, 12.

6) Met. l. I, c. II, 471, 21.

7) Met. I pirmas ir antras skyrius.

8) Greičiausia ją taip pavadino Andronikas Rodietis, kurs 70 m prieš Kr. tvarkė Aristotelio veikalus. (Conf. Zeller., II, 2, 80 p.).

9) Paulsen, Einleitung in die Philosophie 28 p. spekuliatyvią Kanto filosofiją vadina „eine episodische Irrfahrt" 31 p. Apie tą nelemtą filosofijos atskyrimą nuo kitų mokslų Rylis šiaip kalba: „denn erst nachdem sie (Philosophie) aufgehört hatte, die Alleinwissenschaft zu sein, konnte ihr Verhältniss zur Wissenschaft in Frage kommen" (Zur Einführung in die Philosophie der Gegenwart 19 p.).

10) Paulsen, Einleitung in die Philosophie 23 ir 31 p.

11) De dignitate et augmentis scientiarum II, 1 Conf. Paulsen, Einleitung in die Philosophie 24 p.

12) Kr. Volfas šiaip kalba apie istorijos ir filosofijos mokslą: „Pažinimas to, kas yra arba kas tampa, vadinasi istorišku, pažinimas priežasčių (racijos) to, kas yra a ba tampa, vadinasi filosofišku. (Conf. Paulsen, Einleitung, 26 p.).

fijos supratimą stengėsi atgaivinti 1908 m. miręs pagarsėjęs Berlyno universiteto profesorius Paulsenas [1]).

Kadangi šiandien vos keli tevartoja filosofiją senąja visuotinąja reikšme, tai gal visai praverstų paklausti: Kaip dabar suprantama filosofija gali būti aprėžta ir atskirta nuo kitų pavienių mokslų jau nepriderančių į filosofiją? Filosofija, kaip ji šiandien suprantama, yra daiktų mokslas aukštesnėmis jų priežastimis. Kuomet filosofija yra mokslas apie aukštesnes priežastis, tai jau aišku, kad ji yra pagrindinis mokslas. Filosofija yra pagrindinis mokslas tąja prasme, kad ji kitiems mokslams, kurie nėra filosofijos mokslai, teikia pagrindinius principus (metafizika). Tad filosofija, kaip „aukstesnių priežasčių" mokslas, skiriasi nuo pavienių mokslų žodžiais: „aukštesnių priežasčių".

Pažymėję, kuo filosofija skiriasi nuo pavienių mokslų, būtinai turime nurodyti, kuo ji skiriasi nuo teologijos.

Svarbiausias filosofijos ir teologijos skirtumas yra šis: filosofijos išvedimai yra daromi iš protu pažintų principų, tuo tarpu kai teologijos išvedimai eina iš Dievo žmonėms duoto apreiškimo. Toliau—formalinis teologijos objektas yra Dievas, gyvenąs dievišką gyvenimą, o filosofijos formalinis objektas yra Dievas, kiek jis yra visos gamtos, viso regimo pasaulio priežastis. Formalinis objektas teologijoje yra apreiškimas, iš kurio protas daro vadinamus teologijos išvedimus, o formalinis objektas filosofijoje yra vienas sau paliktas žmogaus protas, nes vadinamus filosofijos principus pažįsta protas, iš tų principų išvedimus daro taip pat protas.

Sutraukę kas sakyta, filosofiją galime trumpai siaip apibrėžti. F i l o s o f i j a y r a p r o t u p a s i e k i a m a s d a i k t ų m o k s l a s j ų g i l e s n ė m i s p r i e ž a s t i m i s.

Filosofijos padalinimas.

Padalinimas, aplamai tai yra visumos suskaldymas į dalis. Kiekviename padalinime būtinai turi būti: 1) į dalis dalytina visuma; 2) dalys, į kurias visuma yra dalijama ir 3) racija, kodel visuma yra dalijama į dalis.

Iš sakyta aiškėja, jog tas pats daiktas gali būti įvairiai dalijamas. Mat, visa priklauso nuo to, kuriuo atžvilgiu imama dalytinoji-visuma. Lengva suprasti, kad pakitėjus dalytinai visumai, kinta ir visumos dalijimas: esant skirtingai dalytinai visumai, yra skirtingos ir tos visumos dalys. Tat ir filosofija kitaip buvo dalijama seniau, ir vėl kitaip yra dalijama dabar.

Senovėje filosofiją dalijo dvejopai. Yra žinomas Platonui priskiriamas filosofijos dalinimas ir Aristotelio filosofijos padalinimas. Platonas dalijo filosofiją į tris dalis: logika, fizika ir etika [2]). Mat, filosofija gali kalbėti arba

[1]) „Mir scheint nun, dass die Philosophie wider Mut fassen und den alten Begriff herstellen muss: Philosophie der Inbegriff aller wissenchaftlichen Erkenntnis". Einleitung in die Philosophie 34 p.

[2]) Pirmasis Ciceronas šio padalinimo autoriumi vadina Platoną (Academ. I, 5, 19). Siksto Empiriko liudijimu, pas Platoną minėto filosofijos paskirstymo nėsą (l. VII. Contra Log. 16). To paties Siksto Empiriko liudijimu, pirmas minėtą padalinimą aiškiai pavartojęs Ksenokratas, Platono mokinys, kuriuo vėliau sekė stojikai bei peripatetikai. Platono filosofijos paskirstymą į logiką, fiziką, etiką, girdamas pasisavino šv. Augustinas (VIII De. civ. Dei c. 4 P. L. cd. Migne v. 41 col. 228). Plotinas, neoplatonizmo vadas, filosofiją taip pat dalina į tris dalis: dijalektika, fizika, etika. Dijalektika Plotinas supranta ne logiką, bet Platono prasme imamą metafiziką (Ennead l. III, cd. Did. 14 — 15 p.)

apie proto būtybę — *logika,* arba apie realią būtybę — *metafizika, fizika, matematika,* arba apie moralią būtybę — *etika.*

Aristotelis tedalino filosofiją tik į dvi dalis: spekuliatyvią ir praktikinę. Į praktikinę filosofijos dalį yra suvedama trečioji Aristotelio filosofijos dalis: poetika [1].

Spekuliatyvi filosofijos dalis ima tiesą savyje ir yra dalijama šiuo būdu:

I. Fizika, mineralogija, botanika, zoologija, eksperimentinė psichologija

II. Matesis: aritmetika, geometrija, muzika ir astrologija.

III. Metafizika: ontologija, teodiceja, arba natūralinė teologija, ir racijonalinė psichologija.

Praktikinė filosofijos dalis, nors norėjo tiesą pažinti, bet tik kiek ji reikalinga veikti. Ši dalis apėmė etiką, meną, mechaniką. Aristotelio etikoje trys pagrindinės dalys: individualinė, šeimynos ir valstybės etika, politika vadinama.

Štai kaip filosofija buvo dalijama senovėje. Šiandien, filosofijos objektui esant susiaurintam, ji kitaip dalijama.

* * *

Mokslas, paprastai, yra dalijamas, atsižvelgiant į jo objektą. Jei senovėje filosofijos objektas buvo būtybė, pažįstama kaipo nematerijalinė, trumpai — būtybė, kaipo suprantama, tai šiandien filosofijos objektas yra būtybė, suprantama aukštesnėmis priežastimis. Tad keleriopa gali būti būtybė— filosofijos objektas, į kiek dalių gali būti dalijama filosofija? Būtybė gali būti trejopa, būtent: proto būtybė, reali būtybė ir morali būtybė. Reiškia ir šių laikų filosofija, kaipo aukštesnių pasaulio priežasčių mokslas, gali būti dalijama į proto, realinę ir moralinę filosofiją.

I. Proto būtybė yra ta būtybė, kurią patsai protas sudaro ir svarsto. Proto būtybė, kaipo proto sudaryta, tėra vien prote. Jos už proto ribų nėra. Taip antai, idėjų, terminų, sprendimų tvarkymas, kaipo prote sudarytas ir žodžiu pareikštas, yra būtybė, esanti vien prote. Ji yra vadinama proto būtybė, nes ją sudaro svarstąs protas savo aktu arba veiksmu. Mokslas, kurs tyrinėja proto būtybės aukštesnius dėsnius ir visuotinesnius minčių principus, vadinasi logika, arba racijonaline filosofija.

II. Reali būtybė yra tokia, kurios mūsų protas nesudaro, o kuri, kaipo būtybė, už mūsų jau yra arba aktualiai arba potencijaliai. Šią realią būtybę, kaipo už mūsų esančią, protas gali svarstyti. Ši reali būtybė gali būti svarstoma:

1) Kaipo labjausiai nematerijali būtybė. Apie realią būtybę, kaipo labjausiai nematerijalią sąvoką, kalba filosofijos dalis, vadinama ontologija.

2) Apie aukščiausią kiekvienos realios būtybės kuriančiąją priežastį kalba filosofijos dalis, vadinama naturaline filosofija.

3) Apie materijalią būtybę, arba geriau, apie materijalios būtybės aukštesnius principus ir priežastis kalba kosmologija.

4) Apie materijalios būtybės dalį, būtent, gyvas būtybes, ju aukštesnius principus ir priežastis, kalba psichologija.

III. Morali būtybė yra toji, kurią protas svarstydamas sudaro valios veikimuose. Valios veikimus protas gali svarstyti arba kiek jie yra tarp-

[1] Eth. Nic. l. I, c. let. 2:

savęs tvarkytini, arba kiek jie yra tvarkytini, jei bus atsižvelgta į paskutinį tikslą.

Filosofijos dalis, tyrinėjanti aukštesnius, arba bendresnius, moralios būtybės principus, jos santykius su papročiais iš visa, arba jos teises ir šeimynos bei visuomenės prievoles, vadinasi etika.

Tad turime šešias filosofijos šakas: logiką, ontologiją, naturalinę teologiją, kosmologiją, psichologiją ir etiką.

Prie ką tik minėtų filosofijos dalių paprastai yra pridedamos: pažinimo teorija ir estetika. Pažinimo teorija ir estetika gali būti priskirtos prie realios būtybės, nes realios būtybės pažinimas bus ne kas kita, kaip pažinimo teorija, o tai kokius jausmus mūmyse sukelia reali būtybė, bus estetika. Prie filosofijos paprastai yra jungiama filosofijos istorija, kuri atpasakoja filosofijos pradžią bei įvarių sistemų vardą.

Truputį kitaip dalina filosofiją pagarsėjęs Luveno filosofijos instituto įsteigėjas kardinolas Mercier'as. Jis, labjau remdamasis Aristoteliu, visą filosofiją dalina į teorinę ir praktikinę [1]). Pasaulio kūnų judesius tiria fizika, o jų kiekybę—matematika. Tai kas yra atitraukta ir nuo pažymėtos materijos ir nuo kiekybės — nematerijalią būtybę — tiria metafizika. Mokslams išsivysčius filosofija tegalėjo pasilaikyti tik pačius pamatinius gamtos, t. y., fizikos ir matematikos klausimus. Pamatinius gamtos, kaipo tokios, klausimus stengiasi spręsti kosmologija ir ontologija. Pasaulio—kosmo dalis yra mažasis pasaulis—mikrokosmas. Jam tirti jau nuo sena buvo skirta filosofijos šaka vadinama psichologija [2]).

Protinio pažinimo pradžia, reikšmė, arba verčia, spręsti yra psichologijos dalykas. Bet pažinimo svarba ypač pasirodžius Kanto „Kritik der reinen Vernunft" įgija tiek svarbos, jog sudaro net atskirą klausimą, kuriam tyrinėti yra skirta atskira filosofijos šaka, vadinama pažinimo teorija. Gamtos, kaipo tokios, t. y., organinės ir neorganinės priežastį ir tikslą tyrinėja naturalinė teologija, arba teodiceja.

Fizika ir matematika šiandien nėra įtrauktos į filosofiją, tačiau apie skaitmenį, kiekybę, laiką, erdvę ir t. t. kalba filosofijos dalis vadinama kosmologija.

Tat teorinėje, arba spekuliativioje, filosofijoje yra šios dalys: kosmologija, ontologija, psichologija, pažinimo teorija ir teodiceja. Jei teorinė filosofija kalba apie tą tvarką, kurios protas nesudaro, o kurią svarsto kaipo jau sudarytą, tai praktikinė filosofija kalba apie tą tvarką, kurią mes sudarome mūsų ar proto ar valios veikimu. Logika kalba apie proto veiksmus, moralinė filosofija, arba etika, tiria valios veiksmus, ir estetika, arba meno filosofija, jausmų veiksmus.

Tat praktikinėje filosofijoje yra trys dalys: logika, etika, estetika [3]).

Iš visa filosofijoje yra šios dalys: kosmologija, ontologija, psichologija, pažinimo teorija, naturalinė teologija, logika, etika ir estetika.

---

[1]) Teorinė, arba spekuliativi, filosofija tuo skiriasi nuo praktikinės, kad pirmoji savo tikslu turi tiesą, kaipo tokią ir svarsto. O praktikinė filosofija svarstytą tiesą pritaiko veikimui—tarsi tikslui. Tat vienos ir antros filosofijos skirtumas gali būti šiaip suglausstas: spekuliativios filosofijos tikslas yra tiesa, o praktikinės filosofijos tikslas yra veikimas.

[2]) Kosmologija tiria neorganinį pasaulį, o psichologija—organinį.

[3]) Cardinal D. Mercier: Cours de Philosophie. Volume I Logique 23 p., Sixième edition, Louvain 1919.

Klausimas: katras iš minėtų dviejų padalinimų yra geresnis? Ir vienas ir antras nėra tobūliausis. Pirmame padalinime aiškiai yra nurodytas logikos objektas, bet už tat nėra kur prikergti pažinimo teorijos, kuri antrame padalinime priskirta psichologijai. Bet antrame padalinime logika tarsi ir nustoja savo objekto.

Antrame, t. y., Merciero padalinime logika yra suvedama į praktikinę filosofiją, nors tokia pat teise galima ir kitos teorinės filosofijos dalys suvest į praktikinę filosofiją. Estetika, arba meno filosofija, antrame padalinime nukelta į praktikinę filosofiją, gali tokia pat teise būti teorinėj filosofijoj.

Mercieras, išeidamas iš savo filosofijos padalinimo, pradeda filosofija kosmologija ir psichologija. Po psichologijos jam eina pažinimo teorija, teodiceja, metafizika, arba ontologija, o jau paskui logika, etika.

Pats Mercieras sakos, kad šita eile pradėta dėstyti filosofija davusi gerų rezultatų. Patyrimu paremtos Merciero tvarkos, filosofiją dėstant, nei nemėginsim kritikuoti. Bet logiškai imant, minėta filosofijai dėstyti tvarka yra kritikuotina. Kaip dėstyti kosmologija, psichologija, ypač ontologija ir teodiceja, nėjus logikos, tai yra, neišmokus taisyklingai mintis suglausti ir taisyklingai suglaustas pareikšti. Tai viena. O antra, kas bent kiek pažįsta filosofiją jos dalimis, tas žino, kad kosmologija, kaipo filosofijos dalis, yra kur kas sunkesnė negu logika. Luveno mokyklai, kosmologija labjau prisiartinusiai prie gamtos mokslų—fizikos, o ypač chemijos, galimas daiktas, kad kosmologija lengvesnė už logiką.

Filosofijos mokslų dėstymui mes nei kiek nemažindami Luveno filosofijos instituto įkurėjo nuopelnų, drįstame laikytis šios tvarkos: 1) logika, kurioje išmokę logiškai galvoti einame prie 2) pažinimo teorijos, kurią kai kas vadina materijaline logika. Susipažinę su formaline logika, ir su pažinimo teorija, jau galima pradėti gilintis į 3) kosmologiją, kalbančią apie visą pasaulį, ir 4) psichologiją, kalbančią apie pasaulio, kaipo visumos dalį, žmogų. Susipažinę su materijaliniu pasauliu, galime prieiti prie jį valdančių nematerijalinių principu, t. y., prie būtybės, kaipo tokios ir jos priežasčių. Apie būtybę kaipo tokią, kalba 5) ontologija, o apie būtybės priežastį—6) natūralinė teologija, arba teodiceja. Galų gale susipažinę su teorine filosofija, jau galime pereit į praktikinę—7) prie etikos. Apie 8) estetiką geriausiai tinka kalbėti tuoj po psichologijos, nes psichologijos dalis, paprastai vadinama pažinimo psichologija ir jausmų psichologija, įeina ir į estetiką, arba meno filosofiją.

Iz. Tamošaitis.

Literatūra: 1) W. Freytag, Über dèn Begriff der Philosphie, Halle 1904.

2) Willy Moog, Das Verhältnis der Philosophie zu den Einzelwissenschaften, Halle 1919 (Viešoji lekcija 1919 m. Greifsvaldo universitete).

3) Heinrich Rickert, Vom Begriff der Philosophie. Logos—Internationale Zeitschrift für Philosophie der Kultur, Band I (1910).

3) Emile Boutroux, Wissenschaft und Philosophie. Logos B. I (1910)

4) D. Gallus Manser, De Natura Philosophiae. Dissertatio criticohistorica, Friburgi (Helvetiorum). 1903.

5) Wilhelm Windelband, Was ist Philosophie? Präludien (Aufsätze und Reden zur Philosophie und ihrer Geschichte) Band I, 1919.

Sielos sąvoka mūsų laikų psichologijoje.

Mes gyvename reiškinių gadynėje. Jei paklausime kurio mokslininko, ko jis ieško savo tiriamojoje srityje, jis nedvejodamas atsakys, jog jis ieškąs pažinti reiškinius ir nustatyti jų santykius. Kitas mokslininkas dar pridurs, jog jam visai nerūpį kiti klausimai.

Giliau įsigalvojus į šios rūšies pasakymus, išnagrinėjus jų visą prasmę galima pastebėti, jog šie pasakymai yra pamatuoti su tam tikra sąlyga; būtent, mokslo pažangai turėjo įvykti mokslo šakų suskirstymas, prie kurio kiekviena šaka turi savo tyrimo sritį, savo metodą, bet tai nereiškia, jog kitų klausimų jau nebėr šitoje srityje arba jog kiekviena mokslo šaka visai nieko neskolina iš kitų mokslo šakų. Ne tik kad galima padaryti tokios išvados iš vadinamų pavienių mokslų, bet tą aiškiai pripažįsta mokslininkai, kurie, nesitenkindami vien siauru įvykių surašymu bei jų santykiais, giliau pažvelgia į visą klausimą, plačiau pažiūri į savitarpinį mokslų sąryšį, patarnavimą vienas kitam ir, apskritai imant, įdomauja vyriausiais būties klausimais, tos būties, kuri, pagaliau, yra visų mokslų ir gyvenimo pagrinde. Vienu iš tokių būties dalykų yra žmogaus sielos klausimas. Nieko čia negelbės reiškinių šalininkų pastangos šį įdomavimą išdildyti iš žmonių sąmonės, nes sielos klausimas yra daug ankstyvesnis negu fenomenalizmas, t. y., vien reiškinių pripažinimas, ir ilgiau jisai žadins žmonių mintis.

Sielos klausimas turi savo istoriją ir gan plačią istoriją. Tačiau mums čia rūpi sielos klausimas, kaip jis atrodo mūsų laikų psichologijoje; be to, dar ne visas sielos klausimas čia bus svarstomas, o tik jo dalis, būtent, sielos sąvoka ir buvimas, ne sielos veikimas. Čia man rūpimojo klausimo dalis yra nagrinėjama nesenai išleistoje trumputėje monografijoje M o t i e j a u s M e i e r ' i o: Der Seelenbegriff in der modernen Psychologie (24 p. 8^0. München, M. Hueber). Autorius turi galvoj tuos psichologus, kurie verčiasi psicholgijoje be sielos; bet tai yra tik vienas mūsų laikų psichologijos krypsnis. Kitą krypsnį sudaro grupė psichologų, kurie, be psichinių reiškinių, dar taip pat nagrinėja su reiškiniais netapatingos sielos klausimą.

Pasinaudoję pirmąjam krypsniui nupiešti M. Meierio surinktąja, bet mūsų savaip sunaudota medžiaga, pridėję nuo savęs kai del antrojo krypsnio, gausime sielos sąvokos klausimo vaizdą mūsų laikų psichologijoje.

* *
*

Jau kelios dešimtys metų sukako, kaip psichologijos literatūroje atsirado posakis, jog psichologijos mokslas gali apsieiti be sielos, pasitenkindamas vien psichinių reiškinių aprašymu, skirstymu, aiškinimu. Taip pareikšta mintis kai kur prigijo: atsirado psichologų, kurie gvildeno psichologijos klausimus, visai palikdami nuošaliai sielos klausimą; nors, kita vertus, negalima pasakyti, kad bent vienas iš tųjų psichologų būtų sudaręs psichologijos terminologiją, kuri neminėtų sielos, nupieštos su visai pastoviomis savybėmis, o

visai verstųsi reiškinių ribose. Kita psichologų dalis pasiliko prie savo pirmesnio nusistatymo, jog psichologija be sielos yra visai neįmanoma, jog žmogui tik laikinai galima atsitraukti nuo sielos, nagrinėjant psichologijos dalykus.

Pagrindus manymui verstis psichologijoje be sielos jau statė anglų filosofai L o k a s ir H u m a s.

L o k a s (Locke †1704) savo veikaluose mėgino įrodyti, jog substancijos sąvoka yra nepriimtina, jog nėr substancijos tapatybės; asmens tapatybė negalinti būti imama kaipo įrodymas substancijos tapatybei, nes asmenyje ji esanti nes kas kita, tik sąmonės tapatybė, paremta gautųjų vaizdų susipynimais.

H u m a s (Hume †1778) eina toliau. Jis sako, jog visa, girdi, galima esą suvesti į pojučius, nėsą jokio reikalo šauktis substancijos pagalbos. Tai esą galimą tvirtinti juo labjau, kad ir priežasties, tiesą pasakius, nėsą. Jos sąvoka esanti sudaryta vien iš reiškinių; pav., dvasia esanti ne kas kita, tik įvairių pajutimų rinkinys.

Loko ir Humo mintis substancijos klausimu parėmė, nors to ir nenorėdamas, H e r b a r t'a s († 1841), kuris įrodinėjo, jog iki to laiko vartojamoji substancijos sąvoka reiškianti sústingimą, kadangi ji laikoma veikiančia per savo galias. Galių savoka esanti atmestina ir tuo būdu pati substancijos sąvoka pasikeisianti ir patapsianti veiklia būtybe. Herbartas savo pažiūromis įnešė į substancijos sąvoką neveiklumo žymių.

P a u l s e n'a s († 1908), kitais atžvilgiais besivaduodamas atsisako priimti sielos buvimą; mat Paulsenas sako, metodas neleidžiąs sielos atsiekti, pažinti. Jei Paulseno supratimu sielos negalima pažinti, tad nėr reikalo ir kalbėti apie sielos buvimą. Reiškia, psichologija bus be sielos.

V u n d t a s († 1920) priskiria sielos gyvenime daugiau reikšmės valiai, negu protui, daugiau reikšmės veikimui, negu svarstymui; tuo būdu Vundtui susidarė aktualistinė pakraipa, t. y., manymas, jog tas tikrai tėra, kas dabar pasireiškia, kas dabar veikia. Tąja kryptimi eidamas Vundtas žiūri į sielą kaip į sąmonės vyksmus, nesirūpindamas jai duoti pastovų, tvirtą pagrindą.

Sielos sąvoką, kaipo substancijos, arba kaipo visų rèiškinių turėtojos, tvirto jų pagrindo, aukščiau minėtosios krypties psichologai mėgino visai suvesti prie absurdo, arba nesąmonės. Pav., E b b i n g h a u s'a s, norėdamas sielos, kaipo pagrindo, sąvoką nuversti, daro palyginimą ir sako: medis susidaręs iš šaknų, stiebo, šakų, lapų. Atimk šitas matomas, apčiuopiamas dalis ir nebebus medžio. Panašiai esą ir su siela: esą tikri tik pajutimai, o ne koks ten pagrindas, siela.

Iki šiol minėtųjų psichologų supratimu substancijos sąvoka reiškė pastovumą, kuris nors ir nepriskiriamas sielai, visgi buvo esmingai surištas su substancija. Bet štai Marburgo mokyklos filosofai (C o h e n, N a t o r p, C a s s i r e r) ima tvirtinti, jog substancija reiškianti tik funkciją arba tam tikrą reiškinių pareinamybę nuo vienas kito, o ne kokį pastovų dalyką. Kiti, šiai krypčiai giminingi mintytojai, sako jog, tapatybė, be kurios negali būti jokio pastovumo, esanti pagaminta atsiminimų susipynimais, jog atsiminimai ir esą tapatybės šaltinis. O pati siela nėsanti nematerijali būtybė, o t k paprastų paprasčiausia sąvoka be realybės.

Kai akivaizdoje tokių keistų nuomonių sekasi pasiteirauti, kur yra jų pagrindai, tad tenka nugirsti atsaką, jog reikią jų ieškoti pasąmonyje. Šiuo ir kitais atvejais pasąmonis pasirodo kaipo priedangos uostas visiems, kuriems trūksta priemonių pateisinti savo tvirtinimus.

Pašalinus sielą iš psichinės tikrenybės srities pasilieka tik materijalūs pagrindai, visa patampa sumechanizuota. Pagaliau, ir patys psichiniai reiškiniai turi remtis materijalia būtybe, geriausiu atveju būti medžiagos išdava.

Kaip sniego gabalas, riedėdamas nuo aukštų kalnų, vis auga, didėja ir patampa didžiausia mase, pavojinga slėnių gyventojams, taip ir psichologijoje atsiradęs „psichologijos be sielos" krypsnis iš pradžių pamatuojamas metodo atžvilgiais, sričių susiskirstymu, galų gale patapo priešingas sielos buvimui, iš psichologijos be metafizikos pasidarė psichologija, priešinga metafizikai.

Kalbamose knygelėse nupasakota raida pažiūros, kuri neigiamai svarsto sielos klausimą ir yra atstovaujama vienos psichologų dalies. Kiti psichologai, patiekdami išdėstytosios nuomonės kritiką, iš savo pusės nurodo pagrindus, kuriais besiremdami jie sudaro supratimą apie sielą ir nustato jos santykius su visiems neabejotinai žinomais psichiniais reiškiniais, svarstomais psichinės realybės tyrimo pradžioje.

* *
*

Pažiūra, mechaniškai aiškinanti visą pasaulio vyksmą, neišskirianti iš to vyksmo nei žmogaus gyvenimo, iš pradžių atrodo suprantama, nuosekli, bet, giliau pažvelgus į gyvenimą, įsižiūrėjus į jo neiškreiptą tikrenybę, pasirodo, jog tasai pat gyvenimas savo pasireiškimais, gyvybe, lankstumu kuo smarkiausiai protestuoja priešais jojo sumechanizavimą. Nenuostabu tatai, jog pasaulinės rimties bijologas O. Hertwig'as, pirmiau buvęs mechanistinių pažiūrų į gyvybę, pagaliau turėjo nuo jųjų atsisakyti, kadangi išėjo aikštėn, jog jos negali išaiškinti gyvybės reiškinių. Gamtos filosofai, kaip H. Driesch'as, Er. Becher'is įsakmiai nagrinėjo gyvybės principą ir jojo veikimą konstatavo žmogaus ir kitų gyvių gyvenime. Kai kurių mokslininkų svyravimas tarp mechanizmo ir vitalizmo (prileidžiančio gyvybės principą) yra visai suprantamas kaipo viena iš paprastų mokslinio tirinėjimo apraiškų, apie kurias gan daug aprašo mokslų istorija. Dabartiniu laiku drąsiai galima sakyti, jog bijologijos mokslo pažanga pralaužė mechanizmo frontą gyvybės klausimuose.

Iš visų gyvybės klausimų, nėra abejojimo, svarbiausias yra žmogaus gyvybės principo, arba sielos, klausimas. Šiuo klausimu, kaip aukščiau minėta, kai kurie psichologai priėjo aktualizmą, t. y., pažiūrą, jog tik tas yra tikra, realu, kas yra dabar, kas veikia. Imant pagrindingiau svarstyti sielos dalykus aktualizmo atžvilgiu, taip pat prieinama įsitikinimas, jog ir aktualizmas negali apsieiti, nepripažinęs sielos dalykuose bet kurio pagrindo, bet ko pastovaus, bet kurio „Aš". Juk ir aktualistai kalba apie reiškinius, apie dėsnius, kuriais eina reiškiniai. Kad būtų galima nustatyti reiškinių dėsnis, reikia, kad tarp jų būtų sąryšis, būtent, kad jie būtų priskirti į vieną grupę, besivaduojant juose surandamais bendrumais. Ne kuris kitas, tik kilimo bendrumas čia gali būti imamas galvon. Pripažinus kilimo bendrumą reikia imti patį kilimą ne tąja prasme, kad vienas reiškinys sukėlė kitą: to jokiu būdu neužtektų dėsnio sudarymui, nes dėsnis apima visus reiškinius, pasireiškusius šioje ar kitoje vietoje, šiuo ar kitu laiku. Kiekvienas dėsnis turi visuotinumo ir būtinumo žymių, tat apima visas reiškinių grupes; tuo tarpu kilimo sąryšis

tarp vieno ir antro reiškinio yra vietinis dalykas, ne visuotinis. Iš to, kas čia pažymėta, matos, jog reiškinių dėsningumas bus tik tada pamatuotas, kai bus priimtas pastovus pagrindas, iš kurio taisyklingu būdu eina reiškiniai, kitaip tariant, kur bus priimtas pastovus „Aš". Matome, ir aktualizmas negali išvengti pastovaus pagrindo.

Buvo mėginimų pasinaudojant vien reiškiniais sudaryti subjektą, „Aš". Taip, Ebbinghausas, kovodamas prieš substanciją, sako, jog, pav., medyje nėra jokios substancijos; ten randamos tik matomos dalys, kaip šaknys, stiebas, šakos, lapai, ir t. t. Šitas Ebbinghauso vartojamasai pavyzdis kaip kartas nurodo ką kita, negu jis tvirtina. Iš tikrųjų, šaknys, stiebas, šakos, lapai dar nesudaro medžio, kaip, pav., dar nesudaro namo, nors ir visa jau būtų parengta namo pastatymui reikalinga medžiaga, bet tuo tarpu dar tik sukrauta ant žemės. Čia be ypatingo galvojimo visai lengva pastebėti, jog medžio visuma daug daugiau reiškia, negu jojo pavienės dalys, nors ir kartu imamos. Be to reikia pastebėti, jog Ebbinghauso palyginimas visai nevykęs: medžio šakos gali bent kurį laiką ir atskirai būti, kad tuo tarpu joks reiškinys be pagrindo visai negali būti.

Kaip Ebbinghausui, taip ir kitiems nepavyko iš reiškinių sudaryti subjekto. Visai panašus likimas buvo ir tų, kurie mėgino sudaryti subjektą, „Aš", pasirėmę vien atvaizdų susipynimais, arba asocijacijomis. Nepasisekimo priežastys — tos pačios. Visai nenuostabu tatai, jog, kaip gerai nurodo H e r m. S c h w a r z'as, empirinė psichologija, griežtai pasilikdama patirties srityje, negali sudaryti sielos sąvokos. Žinoma, kitaip ir būti negali, empirinei psichologijai esant kartu su racijonaline psichologija lygiateise vienos ir pilnos psichologijos dalimi. Laisvas savo metodo nustatymas tikslesniam dalykų tyrimui negali būti imamas kaipo pagrindas, kad kitų dalykų ir nebėr, kurių negalima atsiekti su laisvai ir sąlyginai nustatytuoju metodu.

Madų ūpas užkrečia ne tik dabitas, bet kartais ir mokslininkus. Buvusioji madoje psichologija be sielos dabar vis mažiau ir mažiau randa pasekėjų, nes gilios kritikos žvilgsnis nurodė reiškiniams atatinkamą jiems vietą, nepriskirdamas jiems, kas jiems nepriklauso.

Psichologai, kurie yra psichologijos be sielos šalininkai, vis delto kalba apie sielą psichologijos raštuose, bet į ją žiūri kaipo į išdavą, pagamintą psichinių reiškinių; o kiti psichologai, kurie pripažįsta sielai jai atatinkamą tikrenybę, laiko sielą šaltiniu, iš kurio eina visi reiškiniai; čia siela jau ne išdava, bet priežastis. Ar yra tikrų įrodymų, kad siela yra tikra būtybė? Imkime svarstyti klausimą, nagrinėdami teigiamuosius įrodymus.

Rūpestingai ėmę svarstyti įvairių įvairiausius reiškinius, kuriuose mes gyvename, greit pastebėsime jų tarpe skirtumų. Vienus reiškinius galima įsakmiai išmatuoti, suskaičiuoti, iš anksto pramatyti ir paskelbti, kaip jie įvyks; tai yra mūsų vadinamieji fiziniai reiškiniai. Pav., gerai žinoma, kiek reikia duoti šilimos, kad vanduo pradėtų virti. Šalip šios rūšies reiškinių yra kiti, kur matavimas, svėrimas, suskaičiavimas vienetais nėr galimas, nėra galima nurodyt jiems nė vietos. Pav., svajonių, mąstymo, norų, jausmų negalima nei matuoti, nei pasverti. Čia yra psichiniai reiškiniai. Pačiuose reiškiniuose, kaip matome, yra tikro skirtumo, kurio iksiol niekas negalėjo ir, be abejojimo, negalės prašalinti: jis remiasi daiktų prigimtimi.

Jei imsime svarstyti gyvybės reiškinius, kiek juos pastebime augaluose ir gyvuliuose, tad čia taip pat bus reikalo pažymėti skirtumas: augalas minta, auga, dauginasi, o gyvulys be to dar junta, geidžia, vaizduojasi, atsimena. Gyvuliuose randame daug daugiau realybės, arba tikrenybės, negu kad augaluose.

Žmogaus psichinių reiškinių palyginimas su gyvuliais atskleidžia dar daugiau psichinės tikrenybės. Žmoguje pastebime sugebėjimo iš atvaizdų, pojučiais gaunamų, atitraukties būdu sudaryti sąvokas, kurios nematerijaliu būdu išreiškia pojūčiams prieinamų daiktų prigimtį. Be sąvokų gaminimo, žmogus dar sugeba padaryti refleksiją, t. y., pats gali svarstyti savo psichinius veiksmus: jų kilimą, taisyklingumą, pagrindingumą. Čia paminėtieji žmogaus sugebėjimai žymiai pakelia žmogaus psichinę vertę, palyginus ją su gyvulių psichika. Šisai skirtumas yra net esmingas, t. y., jisai sudaro esmės skirtumą tarp žmogaus ir gyvulių psichikos. Jisai, visų pirma, pasireiškia tuo būdu, kad niekur nerandamas perėjimas iš gyvulių psichikos prie žmogaus psichikos. Tokių pėdsakų stoka nėr atsitiktinas dalykas, kadangi jis yra visuotinis erdvės ir laiko atžvilgiu, kiek siekia žmogaus pažinimas. Antra vertus, žmogaus sielos gyvenimo istorija nuo pat seniausių ir pirmykščių laikų iki šių dienų kuo gyviausiai ir kuo įtikinamiausiai įrodo, jog yra neapsakomai didelis skirtumas tarp gyvulių ir žmogaus psichinio gyvenimo.

Gyvuliai patys iš savęs jokios pažangos istorijos bėgyje nepadarė, kai del jų gyvenimo sutvarkymo, patobūlinimo. Žmogaus tarpininkavimo dėka jiems suteiktųjų gerų savybių jie nesugebėjo perduoti tolesnėms kartoms. Gyvuliuose tiek pastebima pažangos, kiek žmogaus sumanumas ir ranka ten vadovauja, bet šiuo atveju potobulėjimas pareina ne nuo gyvulių, tik nuo žmogaus. Kyla klausimas, delko gyvuliai neįvykino jokios pažangos. Atsakas trumpas ir aiškus: kadangi jie neturi galios sudaryti sąvokas, o be sąvokų nei mąstymas, nei pažanga nėr galimi.

Visai kitas vaizdas atsiskleidžia, kai imame svarstyti žmogaus psichinį gyvenimą. Žmogui sugebant gaminti sąvokas, iš jų pinti protavimus ir ištisą mąstymą yra visai suprantama, delko žmogus nors ir mažomis fizinėmis jėgomis gali labai daug nuveikti: įsikasė per du kilometru gilumon į žemės plutą, suvaldo baisias gamtos jėgas, tyrinėja žvaigždžių sudėti. Pakeistas žemės paviršius, visa kultūra ir civilizacija nuo A iki Z yra žmogaus psichinio gyvenimo išdava. Trumpai sakant, žmogaus protingumas, kurio neturi gyvuliai, yra viso skirtumo tarp žmogaus ir gyvulio, visos pažangos raktas.

Galingasai žmogaus protingumas neturėtų reikšmės ir jėgos, jei būtų jisai paremtas vien tik psichiniais reiškiniais ar jų susipynimais, nes ir gyvuliai turi psichinių reiškinių. Protingumas turi turėti gilesnio ir tvirtesnio pagrindo; toksai pagrindas ir surandamas nematerijalioje sieloje, visai savaimingoje būtybėje, kurios dėka žmogus ir gali gaminti sąvokas, sudaryti protavimus, mąstyti, nes tik nematerijali būtybė gali gaminti veiksmus, nepareinamus nuo medžiagos, gyvybės, pojučių. Nematerijalūs veiksmai turi gyviausią išraišką žmogaus savisąmonėje, jojo „Aš", kuris savo ruožtu yra sielos buvimo rodiklis.

Trumpai čia išdėtos mintys ir yra tasai kelias, kuriuo einant prieinama prie sudarymo tokios psichologijos, kurioje randa sau tinkamą vietą siela, kaipo nematerijali būtybė, tikroji visų sąmonės vyksmų tėviškė. Čia ir yra

antroji psichologų grupė, kuriems siela yra gyva, tyrinėjimų išdavoje neabejotina tikrenybė, paremta tvirčiausiais įrodymais ir duodanti pilnutinį psichinio gyvenimo supratimą.

* * *

Pradedant nuo Kanto laikų filosofijoje pradėjo ryškiai žymėtis pakraipa, kuria einant patyrimas turįs didžiausios svarbos, duodąs mokslinį pažinimą, o patyrimo pagrinde esantieji daiktai, substancijos, laikomos tik grynomis idėjomis, reguliuojančiomis patį patyrimą, bet neturinčiomis tikros realybės. Šitoji pakraipa, pritaikinta psichologijai, reiškiniams priskiria realybę, o siela esanti tik idėja, gryna sąvoka be tikrenybės, arba realybės. Tuo būdu susidarė labai keista padėtis: iš vienos pusės, siela pripažįstama kaipo labai reikalinga psichinių reiškinių aiškinimui užbaigti, davus pilnutinį psichikos supratimą, o iš kitos pusės, tik reiškiniams priskiriama tikrenybė, o siela esanti tik sąvoka, be tikrenybės. Susidaro du pasauliu: vienas tikras — reiškinių pasaulis, kitas netikras, fikcija — grynų sąvokų pasaulis. Sąvokų pasaulis, fikcija, tačiau pripažįstamas reikalingas tikrajam reiškinių pasauliui išaiškinti. Čia prieinama tikras prieštaravimas: mokslas siekia pažinti, kas tikrai yra, kad pašalintų klaidingą dalykų supratimą, arba fikciją, ir tasai pats mokslas savo papildymui sudaro fikcijas. Akivaizdoje tokios mokslo procedūros, vedančios prie nesąmonės, kilo smarkus protestas, ir naujos pastangos kreipiamos kritiškai peržiūrėjus iksiolinius mokslo darbus, būdus, iš nauja persvarstyt mokslo prielaidas (premisas) ir davinius, kad, galų gale, sudarytų nuoseklią ir protingai pagrįstą pažiūrą, jungiančią savyje gyvenimą ir mokslą. Šitas naujas reikalavimas kreipiamas į psichologiją ir į visą filosofiją.

Dr. M. Reinys.

Kaunas, 1923 — II — 14.

Priežastingumo klausimu.

Žmogui sąmoningai dalyvaujančiam visoje kultūros kūryboje, kur tenka jam ne vieną kartą pakilti iki pačių minties aukštybių ar pasinert į gamtos gilumų gvildenimus, be abejo, reikia jam susitikti su priežasties ir priežastingumo sąvokomis, svarstomomis šiokioje ar tokioje išvaizdoje. Minties plėtojimos ir tikros realybės pažinimas, stačiai sakant, nėr galimi be aukščiau minėtųjų sąvokų. Pažinti todel jų turinys ir tūris, įvairūs formulavimai ir pritaikinimas yra gan svarbus kiekvienam, kurs imasi mokslo dalykų.

Būtis, sudaranti žmogaus pažinimo objektą, turi pačioje gamtoje vieną iš dviejų formų: arba ji stoja prieš mus kaipo esmė, arba kaipo reiškinys. Šisai suskirstymas yra priimtas net ir tųjų, kurie neigia esmės pažimimo galimumą Reiškinys jau savo prasme nurodo į priklausomybę nuo esmės. Čia yra panašus santykis, kaip kad logikoje yra tarp premisų ir išvados. Griežtai imant, gamtoje ir logikoje yra vienas ir tas pat priežastingumo santykis, pasireiškiąs dviejose sferose, būtent, prigimties ir logikos. Priimtoji mokslo kalba gamtos santikyje vadina esnę priežastimi, reiškinį — pasekme, daviniu, o logikos santykyje premisas vadina pagrindu.

Filosofijos istorijoje pažiūros į priežastingumą buvo gan įvairios. Iš žymesniųjų pažiūrų čia galima paminėti Leibnico, Humo ir Kanto. Leibnicas sako, kad mūsų protavimas remiasi dviem principais, būtent, prieštaravimo ir pagrindo principais. Besiremiant šiuo paskutiniuoju mes sakome, kad joks faktas ar protavimas negali būti skaitomas sutinkąs su tiesa, jei nėra tam tikro pagrindo, kad yra taip, o ne kitaip. Leibnicas todel skiria užtektino pagrindo principui dvejopą prasmę, t. y. realią ir idealią; pirmoji liečia faktų pasaulį, o antroji minties pasaulį. Leibnico supratimu priežastis gamina pasekmę. Ji ne tik kad seka laiko atžvilgiu priežastį, bet be jos, stačiai sakant, ir negalėtų būti: pasekmės buvimas visai priklauso nuo priežasties. Leibnicas, matyt, pripažįsta išvidinį sąryšį tarp priežasties ir pasekmės. Humas, o su juo apskritai ir visas empirizmas, kitaip supranta priežasties prigimtį. Priežasties sąvoka pasigaminama iš pastebėjimo, kad reiškiniai laiko atžvilgiu nuolatai seka vienas kitą. Čia visai nekalbama apie bet kokį išvidinį reiškinių sąryšį, ir paprastai pirmesnį reiškinį vadinama priežastimi, o paskesnį — pasekme. Post hoc, ergo propter hoc.

Kantas laikė priežastingumą viena iš aprijorinių ir prigimtųjų mūsų proto kategorijų. Mes, Kanto supratimu, taikome priežastingumo kategoriją prie medžiagos, kurią patiekia mūsų pojučiai, tą medžiagą tvarkome pagal tą kategoriją, nors patsai „daiktas savyje“ yra mums nežinomas ir nėr reikalingas jokios kategorijos.

Čia pažymėti keli momentai iš priežastingumo istorijos parodo, kad priežastingumo supratimas gerokai įvairuoja ir todel reikalingas suvienodinimo ir net tam tikro pamatavimo. Bus tatai tikslu griežčiau nustatyti pačios svarstytinosios sąvokos, kaip tai priežastingumo sąvoka, priežastin-

gumo dėsnis ir priežastingumo principas. Priežastingumo sąvoka pareiškia visus priežastinių santykių esminius momentus ir nurodo visas žymes, kuriomis priežastiniai santykiai skiriasi nuo kitų, pav. nuo erdvės ar laiko santykių. Priežastingumo dėsnis yra tai bendras protavimas, pareiškiąs, kad kiekvienas reiškinys turi turėti savo priežastį. Pagaliau, priežastingumo principas pareiškia, kad priežastiniai santykiai visuomet turi turėti taisyklingumo, arba dėsningumo charakterį. Priežastingumo sąvoka ir dėsnis skiriasi tarp savęs tuomi, kad priežastingumo sąvoka yra tik idėja, nieko nesakanti apie tikrąją realybę, ar joje yra priežastingumo, ar nėr. Tuo tarpu priežastingumo dėsnis nurodo į tikrosios realybės daiktus, būtent, kad ten esama priežastingumo. Yra rimtų motyvų skirti priežastingumo dėsnis ir priežastingumo principas. Mat priežastingumo principas reikalauja, kad reiškiniai dėsniškai kartotųsi. Tuo tarpu yra reiškinių, kurie iš tikrųjų turi priežastį, o vis delto nesikartoja: jie įvyko tik vieną sykį. Yra tad gyvo reikalo priežastinio sąryšio tikrąjį buvimą skirti nuo to sąryšio elementų pasikartojimo. Todel priežastingumo principas yra viena iš formų priežastingumo dėsnyje.

Turint galvoj, kad mokslinis pažinimas yra ne kas kita, kaip tik priežastinių santykių, arba sekimo santykių suradimas, darosi savaime aiški priežastinių santykių svarba ir gyvas reikalas juos tinkamai pažinti. Šiam tikslui pravartu pasvarstyti priežastinius santykius logikos, gnoseologijos, gamtos mokslų ir psichologijos atžvilgiais.

I. Logikos atžvilgiu analizuoti priežastingumo sąvoka reiškia imti vartojamąją priežastingumo sąvoką ir ieškoti jos esminių žymių. Iš jų, begvildenant, galima pastebėti tokios: dviejų reiškinių sąryšio nuolatumas, reiškinių sekimas po vienas kito, sąryšio būtinumas, vienas reiškinys tikrai sukelia kitą reiškinį.

Svarstant reiškinių nuolatumą ir lyginant juos su kitais santykiais pastebima, kad erdvės santykiai yra atverčiami (reversibiles), o priežasties ir pasekmės santykiai faktinai neatverčiami, taigi reiškia didesnį, negu kur kitur, pastovumą. Sąryšio pastovumo momentas nurodo, kad pasikartojančiuose reiškiniuose yra tapatybė ir jų santykis taip pat bent pamatinai neatsimainęs. Šisai tvirtinimas sukėlė rimto abejojimo ir privedė prie tikslesnio formulavimo minėtųjų priežastinių sąryšių; būtent, kalbant apie pasikartojančius reiškinius netvirtinama jų individuali tapatybė, o tik pasakoma, kad kai kurios jų žymės pasikartoja ir todel skaitomos nuolatinėmis. Dėliai šito motivo nuolatumas ir skaitomas priežastiniuose santykiuose viena iš žymių.

Kai kuomet reiškiniai seka vienas kitą. Humas, St. Millis, Kantas manė, kad reiškinių sekimas, kaipo toksai, sudaro priežastinio santykio sudėtinę dalį. Nors daug faktų pilnai patvirtina tik ką suminėtą pažiūrą, tačiau yra ir kitų faktų, kur reiškinių sekimas yra be sąryšio, visai pripuolamas. Sekimo sąvoka artimai rišasi su laiko sąvoka, kur sekimas sudaro esminę dalį. Tiesa, matematiškame svarstyme, gvildenant bendras formas galima laiko neboti, bet realiuose santykiuose, kur kalbama apie daiktų kilimą, kūrybą, be laiko neapsieisi, nepripažinęs jam objektivumo. Kaip gi atrodo priežastiniai santykiai laiko atžvilgiu? Reiškinys, vadinamas pasekme ir būdamas iš atžvilgio į laiką nepertraukiamuoju priežasties tęsiniu, tuomi ir pareiškia savo priežastinę priklausomybę nuo kito reiškinio, kad jis yra visai kas kita. Tuo būdu kyla permainos sąvoka ir

priežasties, kaipo permainą paaiškinančios būties, reikalingumas. Pažinimo atžvilgiu priežastiniai santykiai gali būti ir vienlaikiai, bet tikroje realybėje pasekmė — veiksmas yra tiesioginis priežasties tęsimas. Sekimas todel priklauso priežastiniams santykiams kaipo išorinis jų nurodymas, bet patsai vienas negali sudaryti jų turinio. Kur yra tikras priežastingumas, ten sekimas turi ne tik laikiną, bet ir gilų, realų sąryšį, ten veiksmas ne paprastai prikergiamas prie priežasties, bet kyla iš jos ir seka ją. Tuo būdu priežasties santykis su pasekme yra pačiame dalykų vyksme.

Be nuolatumo ir sekimo priežastinis santykis, daugelio supratimu, turi dar ir būtinumo žymės. Patsai būtinumas gali būti idealus ar realus; pirmasis priklauso sąvokų, antrasis—tikrosios realybės sričiai. Mums čia svarbu pažinti realus būtinumas. Jisai turi savyje priverstinumo, jėgos žymę. Jėga yra priežasties žymė: ji yra tas, kas suteikia priežasčiai jos priežastingumą, t. y. veikimo galimumą.

Jei kai kurie galvotojai atmeta visa, kas yra už reiškinių ribų, tad jie turi atmesti ir jėgos ar priežasties sąvokas, jie pasilieka tik prie paprastojo sąvokų dėsningumo, o tuomet jie esti priversti pačius reiškinių dėsnius svarstyti kaipo subjektus neįmanomų jėgų, valdančių reiškinius. Čia jau aiškiai matosi, prie kokios nelemtos išvados prieinama, atmetus jėgos ir priežasties sąvokos, kurios yra nemažiau realios už pačius reiškinius.

Besvarstant priežastinius santykius reikia sau išaiškinti, kas yra priežastinio santykio nariai: daiktai ar vyksmai? Jei daiktai gali įeiti į priežastinį santykį tai, be abejo, tik per sąryšį vyksmų, kurie yra viename ir kitame daikte, arba, kitaip sakant, vyksmų sąryšis sumezga ir pačius daiktus. Juk logikos atžvilgiu ir pati priežastingumo kategorija yra pirmesnė už substancijos kategoriją.

Priežastinis daiktų sąryšis esti realizuojamas esant daugybei kitų santykių. Paprastai imant, čia reikia skirti sąlygos, kurios pačios negamina veiksmo, ir pati priežastis, kurianti veiksmą. Millis neskiria sąlygų nuo priežasties, bet tokis manymas yra gan pavojingas, kadangi prie sąlygų galima priskirti visą praeitį, o sąlygoms ir priežasčiai sumišus nebegalima nustatyti mokslui būtinai reikalingų priežastinių santykių. Šisai mokslui nepageidaujamas kėblumas pilnai išvengiamas, jei priežasčiai priskirsime kūrybos veiksmą.

II. Priežastingumo klausimas reikalingas gnoseologinio pasvarstymo. Humas ir jo pasekėjai, pavyzdžiui, stengiasi iš priežastingumo sąvokos pašalinti kūrybos sąvoką, kadangi ji, pagal jų manymą, nerandama patirtyje. Gnoseologinis svarstymas gali turėti tikslą pažinti priežastingumo kilimą ir funkciją.

Priežastingumo kilimo klausimu yra dvi kraštutinės pažiūros: Humo empirizmas ir Kanto racijonalizmas. Jų tarpe ir sukasi visas gvildenimas. Jau pradedant nuo Loko imta skirstyti patyrimas į išorinį ir išvidinį, žiūrint, kur yra akstinas, ar pačiame pažįstančiojo subjekto kūne, ar už jo ribų.

Besikreipiant prie išorinio patyrimo galima pastebėti, jog betarpis priežastingumo suvokimas randamas betarpiuose permainos ir judėjimo pajutimuose. Suprasti ir įprasminti visa tai, kas yra judėjimo pajutime, reiškia ne ką kita, kaip tik pripažinti, jog tikroji realybė visame savo įvairume kuriasi, gema, kitaip tariant pripažinti, jog ji yra reikalinga priežasties. Permainos suvokimas, savo keliu, atskleidžia mums kokybinę būties pusę, nurodyda-

mas įvairius persikeitimų momentus. Išorinis patyrimas dar nepagamina nei būtinumo, nei jėgos sąvokų; todel čia reikalingas papildymas proto ar kitokio patyrimo. Išvidiniame patyrime randame pagrindo jėgos ir priežastingumo sąvokų sudarymui. Pažinimo pagrinde yra aktivumo-veiklumo suvokimas. Valios ryžtis ir duoda mums betarpį priežastingumo pergyvenimą jėgos ir kūrybos pavidale. Mat, savo judėjimo veiksmų pergyvenimas betarpiai jungiasi su jėgos pergyvenimu, mums žinomu iš išvidinio patyrimo. Abu tuodu pergyvenimu, pakartojamu, sujungtu asocijacijos keliais, duoda priežastingumo pergyvenimą. Todel pagrindinis priežastingumo sąvokos turinys turi empirinį kilimą.

Toliau einant kyla naujas klausimas, ar priežastingumo sąvoka, aprėpianti visą tikrąją realybę, duoda mums pažinti tąją realybę, ar ji turi tik imanentų charakterį, kitaip tarus, ar leistina priežastingumo sąvokai siekti už patyrimo ribų. Imanentu yra tai, kas yra duota mums tik sąmonėje kaipo jos modifikacija, o transcendentu yra visa tai, kas gali būti ir be mūsų sąmonės. Jei kas yra objektas mūsų sąmonėje, tai tas dar nereiškia, kad tai jau būtų tik mūsų sąmonės modifikacija. Būti minties objektas ir būti tik mintis yra du visai skirtinu dalyku. Transcendentus dalykas, patapdamas mūsu sąmonės objektu, dar tuomi nenustoja savo ontologinės nepriklausomybės. Į transcendentų dalykų sferą priklauso todel ir patys reiškiniai, kaipo transsubjektivūs dalykai. Taikinti priežastingumo sąvoką prie patyrimo ir patyrimo įsikabinus, kaipo pirmojo nario, siekti toliau patyrimo yra principijaliai imant vienodas veiksmas. Šitas priežastingumo žygis yra gerai pateisintas, kai minties srityje paaiškėjo, kad būti mąstymo turinys ir mąstymo objektas yra du visai skirtinu dalyku: pirmasis yra imanentus, o antrasis transcendentus. Priežastingumo sąvoka todel turi konstitutivų charakterį, t. y., ji nurodo būties turinį ir prigimtį, o ne tik jų pažinimo formą.

III. Gamtos moksluose priežastingumo sąvoka turi gan platų pritaikinimą. Dar nėr taip seni laikai, kada tuose moksluose buvo kalbama vien tik apie pažinamuosius objektus, daiktus. Išsiplėtojus matematikai ir plačiai pritaikinus ją gamtos tyrimui atsirado gamtos moksluose srovė pakeisti daiktų pažinimą santykių pažinimu ir tuo būdu gamta, kaipo daiktų sistema, kaipo konkretus įvairumas, turėjo pasitraukti į antrąją vietą prieš reiškinių dėsningumą. Mes pažįstą nebe daiktus, o tik daiktų būdu. Šita nauja pažinimo konstrukcija yra pateisinta, kai mes domimės tiktai reiškinių santykiais, bet ar gi santykių analizė ir pažinimas jau visai išsemia tikrąją realybę? Iš tikrųjų, kur yra santykiai, ten yra ir jų terminai, kaip kokie sienų stulpai; be terminų santykis negalimas. Daikto kategorija tad nėr nustujusi savo reikšmės.

Griežtai imant, reikia pasakyti, kad patyrime mes susiduriame su daiktais, o ne su jų santykiais; santykiai yra idealios konstrukcijos, su kurių pagalba mes giliau galime siekti į tikrąją realybę. Daikto sąvoka negali būti suskirstoma į santykius ir todel negali būti prašalinta iš mokslinio gvildenimo. Galų gale, daiktų sistema ir toliau pasilieka gyvuoti gamtos moksluose.

Priežastingumo sąvoka, tiesa, yra nereikalinga matematikoje, bet gamtos moksluose, kur yra kalbama ir apie daiktus, ten be jos neapsieisi.

Šių dienų gamtos pažinime yra krypimas suvesti kuo įvairiausius gamtos vyksmus prie vieno judėjimo, mechaninio priežastingumo. Visas

pasaulis turėtų tapti izoliuotas nuo išorinių įtakų mechanizmas, kuriame pilnai viešpatautų energijos užlaikymo dėsnis. Tik, deja, visai izuoliuotos sistemos niekur patyrime nerandame; juo labiau nėr ko kalbėti apie viso pasaulio izoliavimą. Be to, niekas dar nenustatė fizinės ir psichinės energijos ekvivalento. Todel griežta pasaulio procesų mechanizacija turi rimtų kliūčių.

Dar nauja kliūtis mechaniškam pasaulio vyksmų aiškinimui yra tikslingume, arba teleologijoje, kitaip sakant, tikslingumas turi papildyti mechanišką priežastingumą. Tikslo sąvoką pirmasai iškėlė aikštėn su visu griežtumu Aristotelis, būtent, tikslas yra, Aristotelio supratimu, viena iš priežasčių. Aristotelio pasekėjai įvedė nelemtąjį veikiančiosios priežasties ir tikslo priežasties priešstatymą ir tuomi sukompromitavo tikslingumą. Nenuostabu todel, kad Fr. Bakonas šalino tikslingumą iš pasaulio sistemos. Bet jau Leibnico, naujosios mechanikos kūrėjo, genijus vėl įtraukia į pasaulio sistemą tikslingumo sąvoką. Mūsų laikais V. Vundtas išdrįsta sakyti, kad nėr nei vienos patyrimo srities, kur šalip priežastingumo dėsnio nebūtų vartojamas tikslingumo principas.

Pripažįstant tikslingumo reikalingumą reikia tačiau pažymėti, kad jo vartojimas bus nesavavališkas, pateisinamas tiktai tuomet, jei jį imsime kaipo veiksnį. Tikslingumas kaipo veiksnys iškyla ypačiai organiniame pasaulyje. Organizme, be abejo, yra realizuojami visi principai, kurie randami neorganiniame pasaulyje, bet kyla klausimas, ar jie išsemia visą organizmo realybę, ar visi anatomiški ir fizijologiški organizmo klausimai visai suvedami prie veikimo tųjų jėgų, apie kurias sužinome iš fizikos ir chemijos.

Arčiau įsižiūrėjus į faktus, galima pastebėti, jog gyvybės reiškinių pagrindas yra daug turtingesnis, negu kad neorganinių procesų pagrindas. Arba vėl. Ar be galo paini organizmų raida yra suprantama be tikslingumo? Tas, kuo organizmas skiriasi nuo neorganiškojo pasaulio, turi turėti jėgos charakterį. Čia ir randami vitalizmo pagrindai. Gyvybės jėga įgyja įmanomos prasmės, jei tą jėgą suartiname su psichikos sąvoka. Iš čia tat ir atsiranda psichovitalizmas, kuris ir tegali ateiti į pagalbą bijologams. Jei kai kurie gamtininkai bijojo įsileisti psichinį veiksnį, taip buvo gal todel, kad psichika buvo be reikalo pervien laikoma su sąmone. Gyvybės jėgą bus tinkamiausia pavadinus psichiniu veiksniu, nors ne pavadinime svarba, bet jos buvime.

Sugretinus kartu mechaninius ir organinius vyksmus galima šiaip nustatyti jų skirtumus. Mechaniniame vyksme galima naudotis lyginiais, gyvybės pasaulyje yra didelis neproporcijonalumas tarp priežasties ir veiksmo. Mechaninis priežastingumas veikia aklai, o organinis—tiksliai. Mechaninio pasaulio permainos įvyksta išorinės jėgos dėka, organiniame pasaulyje kiekvienas organizmas turi didelę, išvidinę kūrybos jėgą. Mechaninėje daiktų srityje daiktas sudaro paprasčiausią dalių visetą, ten nuo dalių einama prie pačio daikto, o organinėje srityje dalys pareina nuo viso organizmo, patsai organizmas gamina organus. Palyginus organizmą ir mechanizmą-mašiną matyti, kad organinis priežastingumas turi imanentų (išvidinį) charakterį, o mechaninis priežastingumas—transcendentų (išorinį). Pagaliau geriausiu nurodymu imanentaus priežastingumo organizme yra tas, kad organizmas gali kovoti su disteleologija, arba netikslingumais ir gali juos nuveikti, pav., organizmas kovoja su bakterijomis.

Galų gale, svarstymas priežastingumo gamtos moksluose priveda mus prie išvados, kad priežastingumas gali būti mechaninis ir psichinis ir kad psichinis veiksnys gali veikti į fizinę sritį ir atvirkščiai.

IV. Faktas, jog fizinė realybė yra išėjimo pagrindas kiekvienam pažinimui ir jog tarp fizinės ir psichinės realybės yra analogijų, tasai faktas privesdavo prie to, jog į psichologijos sritį buvo perkeliamos sąvokos, sudarytos prigimties moksluose. Tokie galvotojai, kaip Lokas, Kantas žiūrėjo į psichologijos priklausomybę nuo gamtos mokslų kaip į visai paprastą ir suprantamą reiškinį. Tuo tarpu galingas psichologijos plėtojimasis mūsų gyvenamu laiku visai aiškiai parodo pilnai autonominį psichologijos charakterį ir jos visai savitą kūrybą. Šitos žymės paaiškėja, kai svarstomas psichinio priežastingumo turinys ir tūris.

Ar visas psichinis gyvenimas aprėpiamas priežastingumo dėsnio? Kaip čia yra su vienu iš sunkiausių klausimų, su žmogaus psichine laisve? Atsakas čia priklauso nuo supratimo apie valios veikimą. Visi turime betarpį patyrimą, kad esame laisvi valios pasiryžimuose, bet kaip išaiškinti šitą sąmonę?. Be abėjo, besvarstant klausimą esti motivų kova, galingesnis motivas paprastai ima viršų; bet kas padaro, kad tas ar kitas motivas yra galingesnis, tas jau priklauso nuo valios, jam priskiriančios didesnę ar mažesnę vertę, nuo to, ar motivacija yra pilnai išplėtota, ar nutraukta. Griežtai sakant, laisvė yra motivacijos pasirinkime.

Svarstant psichinio priežastingumo sudėtį reikia skirti aktą nuo turinio psichiniame gyvenime. Psichinio gyvenimo turinys yra visuomet tikslus bet kuria kryptim.

Kalbant apie psichinio gyvenimo aktus, yra aišku, kad priežastingumo dėsnis yra realizuojamas ne atskirų aktų veikime į vienas kitą, bet jų santykyje prie psichinio gyvenimo subjekto, prie centro. Tuo ir skiriasi psichinis priežastingumas nuo priežastingumo fizinėje srityje.

Norint išbristi iš painumų ir sunkenybių, kurių sukelia be galo svarbus priežastingumo svarstymas, reikia turėti galvoj aukščiau minėtos sritys, kurios čia buvo keliais bruožais paminėtos.

Dr. M Reinys.

Kaunas, 1923 – II – 22.

Filosofišką literatūros kritiką bekuriant.

„La Critique! Vous avez quelquefois entendu prononcer ce mot-là, sans doute. Mais celui qui le prononçait en comprenait-il le sens? Je ne le crois pas. Jl est peu de paroles plus méconnues. Si la critique littéraire existait aujourd'hui à Paris la face du monde serait changée dans huit jours."

Ernest Hello [1].

I.

Literatūros puolimas ir literatūros kritika.

1921 m. Bernardas Diebold'as išleido knygas „Die Anarchie im Drama", kuriose jis stengėsi įrodinėti—jei apskritai tokios pastangos reikalingos—kad vokiečių dramų kūrymo darbe vyrauja pilniausia anarchija [2]). Panašiai rašo Elster'is savo brošiuroje „Die Erneuerung des deutschen Theaters" [3]), kurios pirmutinis posakis tvirtina: „die Grundlagen sind morsch und die Erscheinungen weisen auf Alterskrankheiten" [4]). Bet kas manytų, jog suirutės esama vien tiktai vokiečių dramos srityje, tas labai apsiriktų, nes vienas žvilgis į bendrąją jų literatūrą mums sako, jog ten visur tas pats iširimas. Imkime į rankas bet kurią naujesniųjų laikų literatūros istoriją, pav., Soergel'io [5]) arba Martens'o [6]), arba Bartels'o [7]), arba dar Kummer'io [8]) ir mes pažiūrėsime anarchijai stačiai į akis.

Tas pakrikimas nėra vien tiktai vokiečių savybė, bet jis yra bendras visoms Europos literatūroms; imkime, antai, Meyer-Wiegler'į [9]) į rankas! Tai puikus literarinių disharmonijų aprašinėjimų rinkinys.

Diebold'o ir kitų veikalai simptomatingi ne vien literatūrai, bet ir gretimoms šakoms, kaip antai, menui arba net ir filosofijai. Tų sričių dalykai yra tokioje padėty, kad negal būti rimtų prikaištų tvirtinimui, jog juose viešpatauja anarchija.

Kokia tokios padėties priežastis? Tą klausimą stato sau kiekvienas dėmesingas literatūros sekėjas. Daugelis bando jį ir atsakyti, ir atsitinka, kad nuomonių yra daugiau, kaip galvų; ir toji nuomonių daugybė koncentruotai atvaizduoja literarinę anarchiją. Vieni kaltina šių dienų kapitalistinę sistemą, kuri nenaturaliai proteguodavo ir tebeproteguoja menkos vertės, bet jos „ėloge" dainuojančius poetus, kaip tai stengiasi įrodinėti Maksas Herrmann'as (Neisse) [10]). Kiti kaip tik randa jos pakrikimo priežastis jos proletarizavime, jos palinkime prie ekonominiai žemesniųjų luomų arba šių luomų palinkime prie aukštesniųjų dvasios reikalavimų; tos rūšies kaltintojų skaičius—legijonas. Vėl kiti, kaip antai, Bartels'as ir jo sekėjai nesiliauja įtarti žydus. Jis vien vokiečių literatūros paskutiniausiųjų autorių tarpe iš 116 suskaito 40 žydų ir numato, jog dešimčiai metų praėjus jų skaičius padidės iki 50% visų Vokiečių rašytojų [11]). Netrūksta ir tvirtinančių, jog literatūros istorikai gadino literatūrą; antai, taip mano Juozas Nadler'is [12]) savo knygose ir Kurtas Martens'as [13]). Kita vėl srovė kaltina nei skai-

tančią publiką, nei literatūros istorikus, o pačius poetus, taip lengvai prisitaikinančius prie publikos reikalavimų. Vienas iš jų, Julijonas Schmidt'as išsitarė: „Sich der modernen Literatur zuwenden, das ist als ob man in ein Pesthaus träte" [14]. Žvilgterėkime tik į jauniausių dienų vokiečių ekspresijonistų kai kurių veikalų pavadinimus. „Bericht aus einem Tollhaus (A. Ehrenstein)"; „Die gottlosen Jahre", „Die Nackten" (A. Wolfenstein); „Sie und die Stadt", „Die Liebe der Seligen" (M. Herrmann-Neisse); „Thronerhebung des Herzens" (K. Otten); „Ewig im Aufruhr" (J. R. Becher); „Unterm Leichentuch, ein Nachtstück", „Die Verführung" (P. Kornfeld); „Die Leichenschändung", „Das Bordell", „Trieb" (C. Corrinth); „Das Brausen des Blutes", „Der Mann, das Weib und die Ehe" (P. Duysen); „Mord", „Das rasende Leben" (K. Edschmid); „Ritualmord in Ungarn", „Claudias Ehebruch" (A. Zweig); „Der Floh", „Die Kloake" (H. Reimann); „Clemens und sein Mädchen" (A. Kabane) [15]. Sunku nesutikti su Julijono Schmidt'o žodžiu, jog bent mūsų dienų literatūra tai „ein Pesthaus". Iš to gali būti aišku, jog ir patys poetai nemaža kalti; bet jiems prikišt visa kaltė būtų neteisinga.

Randas ir manančių, jog kritiką del to kalta. Kur gi ta kritika, ir kodel ji nesulaikė literatūros, teatro, meno krypsnį nuo suirimo? Pigu paklausti; bet kritika pati tapo įtraukta į bendrąją anarchiją, todel šauktis kritikos reiškia nevisada šauktis išganymo. Tikrosios kritikos kaip kad ir nėra — nors tai ir skamba gan paradoksalu — o kritikų būta per daug. Jei kas šiandiena rašytų knygas „Anarchija kritikoj", tur būt surinktų dar daugiau medžiagos už Diebold'ą, parašiusį anarchiją dramoj. Liguista kritika neišgydys liguistos literatūros bei peliegusios dramos.

Kad arčiau susipažintum su ta kritika, imkime du pavyzdžiu, — vieną iš vokiečių, kitą iš anglų literatūros. Štai kaip savo laiku įžymiausi vokiečių kritikai atsiliepė į Gerhardto Hauptmann'o dramą, „Der Bogen des Odysseus."

A. Klaar'as randa, kad ta drama yra „eine vollgültige Schöpfung"; P. Schlenther'is: „ein grosses, meisterhaft gefügtes Werk"; St. Hock'as: „Höhepunkt des deutschen Dramas"; K. Strecker'is pastebi, jog šis veikalas „mit der dramatischen Chausseewalze bearbeitet"; o pasak R. Nordhausen'o, jame yra „9/10 überflüssig"; pasak Fr. Jakobsohn'o, ši drama esanti „ eintönig, unwahr".

Kitas nemažiau ryškus pavyzdis yra Oskaro Wilde'o „The Picture of Dorian Gray". Is vienos pusės girdėti, kad tas reikalas yra nuodai; pilnas prancūzų dekadencijos; misticizimas be skonies; nuobodus plepėjimas; paviršutinis filosofavimas; mėšlynas ir tt. ir tt. O kiti, kaip antai, žurnalas „Christian Leader", vadina šį veikalą „krikščioniškuoju traktatu", ir „The Christian World" palygino jį su populariškiausiomis anglų literatūros krikščioniškios dvasios knygomis; ir vėl viena iš tų 216 kritikų pasirodžiusių per vieną mėnesį tvirtina, jog stipri Wilde'o pusė tai moralė, o ne menas.

Remiantis dar kitais panašiais pavyzdžiais reikia pripažinti taip pat turint tiesos ir tvirtinančius, jog ir kritika nemaža kalta del literatūros iškrikimo.

Iš visų čia minėtų priežasčių mus labjausiai domina kritika, del to, kad ji yra visų labjausiai apleista, nenagrinėta, nors — kaip mums rodosi — jos kaltė daug didesnė už visas kitas minėtas priežastis. Teisybė reikalauja

ją tik sekti, nes gera, tiktra kritika galės tiek daug naudos daryti, kiek ji šiandieną literatūrai yra kenksminga.

Ta kaltinimo suolan pasodinta kritika yra nei angliška, nei prancūziška, nei vokiška, o bendra visos Europos literatūrai; ji mums rodo štai kokį veidą:

a) *ji yra beveik išimtinai estetinė, t. y., grynai formali, veikalų idėjų nepaisanti kritika, ir*
b) *tos formalios kritikos supratimas yra nevienodas.*

Kritika nėra matas privalomas visiems norintiems ką nors įvertinti, o kiekvieno skaitytojo asmens nuomonė apie išorinę veikalų formą ir tokiu būdu savo srityje Tėbų miestas, į kurį įeinamama pro šimtą vartų.

Būtų įdomu čia plačiau išdėstyti, iš kur kritika įgavo toki veidą, tačiau turiu čia pasitenkinti dveitu žodžių paliesti tai, kas vėliau bus atskiro rašinėlio centriniu punktu.

Kritika yra mokslas [17]), ir, lygiai kaip ir kiti mokslai, tapo individualizmo užpulta. Dar pirmiau, ji buvo literatūrai vadaujama dvasia [18]), bet, individualizmo dvasios užkrėsta, krito ir krisdama perėjo du etapu, būtent,

pirmą: *iš savo antliteratūrinių aukštybių ji nusileido prie literatūros ir tuo būdu virto jos funkcija,* t. y., nustodama savo principų prisiglaudė prie literatūros.

antrą: *būdama literatūros funkcija, kritika daro visas įvairių literatūros rūšių fluktuacijas, permainas,* panašiai kaip matematikoje skaičių logaritmai, kūrie mainosi derindamiesi į skaičius, kurių jie priklauso.

Aišku, jog perėjus tuodu etapu ir kritika, literatūros srityje ištikus anarchijai, žinoma, tegalėjo atvaizdinti anarchišką būvį.

Kaip aukščiau minėta, kritika yra mokslas. Tai plačiau dar nėra žinoma ir del to nenuostabu, jog toje srityje maža mokslininkų. Kad kritika yra menas, tai per plačiai žinoma, nes plačios minios griebėsi to meno tikrai diletantiškais būdais; maža esame matę, tikrų menininkų, kaip antai, Lessing'as, Boileau, Pope ir k. Jų bendra yda, tai kad jie, per daug savo menu užsiemę, užmiršo kritiką varyti ir kaipo mokslą ją susisteminti, nagrinėti jos raidos istoriją ir taip panašiai [19]). Visa tai dar tenka daryti ateity.

Ir pirmoje eilėje reikėtų nagrinėti kritikos esmė, jos kokybinės (kaip antai, istorinė, formalinė, idėjinė kritika) ir kiekybinės savybės (pav., atitrauktųjų, realizuotųjų idėjų kritika) ir vienu žodžiu, jos *teorija,* sistema išdirbti.

Paskui turėtų sekti tos teorijos pritaikinimas literatūrai. Kritikos taisyklių rinkinys sudarytų *praktikinės dalies* turinį.

Medžiaga teorijai bei praktikai ir metodas, pagal kurį toji medžiaga sutvarkytina, galės iš dalies mums patiekti *kritikos istoriją* (atskirų literatūrų kritikos istorijos, kurios reikėtų vėliau sutraukti į vieną bendrają istoriją).

Niekas nesiginčys, jog tai nemenkas darbas. Ypač turint galvoj, kad tam klausimui surinkta dar ne per daugiausia medžiagos. Čia einančio straipsnelio uždavinys kaip tik ir yra užbrėžti bent ryškiausius prancūzų literatūros kritikos bruožus, kad tuo padarytų pradžią sistemingai surinkt medžigą būsimajai „literatūros kritikos istorijai".

II.

Prancūzų literatūros kritikos apžvalga.

1. Dogmatinė kritika.

Prancūzų literatūros kritikos istorija prasideda anksčiau nekaip vadinamos „dogmatinės kritikos", kurios svarbiausias atstovas Boileau. Turiu čia galvoj vyskupo Vida'o († 1566) lotyniškais hekzametrais parašytas knygas, „Poeticarum libri III", kuriose randame kai kuriuos kritikos nurodymus[20]), ir Scaliger'o „Poetica", kuri pirma syk atspausdinta 1561 m. Genevoje[21]). Šiame rašinėlyje juos praleidžiu del dviejų priežasčių, būtent, del to, kad jie nepaliko mums kritikos sistemos ir, antra vertus, del to, kad jie atstovavo ne tik prancūzų, bet abelnai Renaissance'o literatūrai ir jos poetikai. Praleidžiu ir „La Pléiade", būtent, Ronsard'ą ir jo mokyklą 16-ame šimtmety del to, kad ta literatūros srovė beveik neteikia medžiagos mūsų klausimui.

Literatūros kritika įgavo Prancūzijoje pirmą syk aiškesnio veido 17-ame šimtmety, kuomet (1674 m) Boileau išleido savo „Art Poétique", kurio veikalo autorių Liudvikas XIV pajuokdamas vadino „Le Contrôleur—Général du Parnasse". Savo veikale jis tvirtina, jog

pirma: *reikia tam tikrų taisyklių, be kurių autorius-kūrėjas negali apsieiti ir kad*
antra: *šitų taisyklių prisilaikant kritikui reikia nagrinėti veikalai, ir kad*
trečia: *poetams reikalingas draugu apšviestas ir tikras kritikas, kuris tinkamai lydėtų poėtų žygius.*

Išeidamas iš savo pasaulėžiūros, Boileau savo taisyklėse pabrėžia, jog menas (o su juo ir literatūra) negalima atskirti nuo doros ir kad literatūra negali turėti priešingų dorai tikslų; kad rašytojas turi būti doras ir kad tiktai nesuteptos doros žmogus gali atvaizduoti grožį tinkamais žodžiais.

Boileau kritikos idealogija įgavo pasitikėjimo ir tapo praminta „Critique dogmatique". Jos įtaka buvo labai žymi, ir — nors ji buvo sudaryta bent kiek po prancūzų klasinės literatūros laikotarpio, visai gavo „klasinės kritikos" vardą, kaip kad buvo „klasinė" Racine'o tragedija ir Molière'o komedija. Jos įtaka buvo jaučiama dar ir 19-ojo šimtmečio pradžioje[22]).

2. Aiškinamoji kritika.

Bet jau kitą—enciklopedistų—šimtmetį, kuomet norėta prancūzai atvaduoti nuo dogmatinių nusistatymų ir, be tikybos, norėta jiems duoti laisvės ir poėzijos srity ir atpalaiduoti literatūrą nuo dogmatinės kritikos, tai Boileau ir žlugo. Naujos kritikos suformulavimo garbė priklauso M^me^ de Staël'ienei[23]), kurios kritiką galėtume vadinti „Critique explicative" (aiškinamoji kritika), nes einant jos kritika, esą negalima veikalus įvertinti, įkainuoti, o tereikia nurodyti jų ypatybes, „expliquer leur nature".

Staël'ienės naujoji kritika yra dviveidė. Jos neigiamoji pusė yra kova su Boileau, jos teigiamoji pusė — bandymas sudaryti naują kritikos sistemą. Neigiamoji pusė žymiai viršija teigiamą; mes matome daugiau noro sugriaut

dogmatinę kritiką, negu gabumo sudaryti kokią naują sistemą; aiški vien tos naujosios kritikos vedamoji dvasia: laisvė. Šitoji kritika yra toji pati Prancūzų revoliucija kritikos srity[24]).

Pozitingos jos kritikos žymės nėra tiek aiškios, kaip yra jos neigiamosios. „Expliquer leur [veikalų] nature“, — tame posakyje gal glūdi jos sistemos esmė. Ji reikalauja, kad *kritikas paaiškintų poeto intenciją, dvasią, jo sukūrtų reikalų grožio ypatybes ir panašiai.*

Tasai pirmas kritikos nupuolimas iš savo antliteratūrinių aukštybių į patį veikalą, tasai veikalų išsivadavimas iš nepatinkamos kritikos, rado didelio ir autorių ir kritikų pritarimo. De Barante'as savame veikale „Tableau de la Littérature Française au XVIII[e] siècle“, kuris išėjo 1809 m., jau ėjo naujais keliais. Vaisingiausias tos teorijos platintojas buvo Villemain'as (1790 — 1867), kuris 1828 m. išleido „Cours de Littérature Française“.

3. Neasmeninė kritika.

Staël'ienės kritikos siena su Boileau kritika aiškiai nustatyta; to negalima pasakyti apie jos santykius su Sainte-Beuve'o kritika, kurios nuopelnas, kad ji nuosekliai išpildė jos reikalavimus ir juos susistemino. Sainte-Beuve'as (1804 — 1869[25]) su savo „Critique impersonelle“, neasmenine kritika, atpalaidavo literaturą iš dar likusių pančių. Jis išbraukė kritiko asmens nusistatymo žymes, reikalaudamas, kad naujoji kritika turėtų būti

pirma: Be prietarų. —

„ exposer... étudier sans diminuer... sans partager en rien“ (išdėstyti, studijuoti, nieko nemažinant, nieko neužstojant). Čia jis ytin reikalauja susilaikymo nuo doros ir tikybos matų.

antra: Reikia apsieiti be sistemų. —

Kiek rašytojų, tiek sistemų, — kiek veikalų, tiek sistemų; sistemų, bet ne sistemos! Sainte - Beuve'as šaukia kritikui: „Critique, pourquoi n'avoir qu'un seul patron“? (kritika, kuriam galui turėti tik vieną globėją?.

trečia: Kritika negali turėti mene jokio asmens nusistatymo (prétentions artistiques) —

„Le critique doit faire abnégation de lui-même... unes des conditions du génie critique... c'est de n'avoir pas d'art à soi, pas de style...“ reiškia, kritikas turi išsižadėti savęs. Jis negali turėti *savo* meno, *savo* stiliaus.

Ypač šituo trečiu reikalavimu Sainte-Beuve'as eina dar toliau už Staëlienę. Jis nevien išreiškia, ko negalima turėti kritikui, bet nagrinėja ir jo pozitingas puses ir, pasak jo, *kritikas privalo*

pirma: įsigilinti į autoriaus veikalus, įsigyventi į autoriaus mintis, teksto paaiškinimui paimti raktą iš autoriaus bijografijos, kuriam reikalui kritikas privaląs būti psichologas.

antra: kaip gamtininkas gamtą, taip kritikas privaląs studijuoti veikalus. Reikią stengtis prieiti prie panašių toje gamtos srity esančių klasifikacijų ir šiuo tarpu „en attendant, ce qui importe, c'est décrire avec exactitude des individus“ (tuom tarpu svarbu tiksliai aprašyti individai).

Tuo pačiu Sainte-Beuve'as davė ženklą visiškam kritikos pakrikimui. Jo teorija rado daug pritarimo, kaip parodo ir didelis jo pasekėjų skaičius, kuris iš jo teorijos įvairių tezių pasigamino atskirų kritikos sistemėlių.

Talentingiausias iš visų jo sekėjų tai Julius Lemaître'as [26]), kuris dar šiandien turi gerą vardą kaipo kritikas. Gaila, kad jam, buvusiam pakenčiamam poetui, trūksta kitų tautų literatūrų pažinimo; be to, jis, kaip ir Sainte-Beuve'as, per daug švelnus, per mandagus kovoje su išdidžiais netalentais. Jis nepripažįsta jokių teorijų. Anot jo, svarbiausia kritiko savybė esanti „de donner avec esprit ses impressions" (reiškia, sumaniai atpasakoti įgautus įspūdžius).

Pirmąjį Sainte-Be.ve'o reikalavimą, būtent, kad kritikas tik įsigyvenęs į veikalus gali juos suprasti, ypatingai seka

Emilis Faguet'as [27]),

kurio reikšmingiausias pasakymas yra: „la qualité principale d'un critique doit être une intelligence très souple, capable de tout comprendre et tout expliquer" t. y., svarbiausia kritiko savybė turi būti labai gyvas protas, galįs viską suprasti ir viską išaiškinti.

Mus nestebina, kad randame tų žmonių eilėse ir

Emilį Zolą [28]),

kurio pagrindinės kritikos supratimas suglaustas į posakį: „Reikia, kad kritiko dvasia ir protas įsigilintų į autoriaus dvasią ir protą". Toks supratimas yra dviejų dėsnių produktas jo idėjų literatūros srityje, būtent fizijologinio paveldėjimo ir autorių apglobiančios aplinkos (milieu).

Toliau Sainte Beuve'o buvo statomas klausimas: „Mais peut—on esperer arriver à classer les écrivains aussi par familles et rèaliser ainsi... une histoire naturelle des esprits?" t. y., ar bus galima tikėtis kada nors skirstyti taip pat rašytojus giminėmis ir tuom realizuoti savo rūšies gamtinę dvasios discipliną? Sainte Beuve'as pats dar nelabai tiki į jo vilties greitą įkūnijimą, sakydamas, jog „en attendant ce qui importe, c'est de décrire avec exactitude des individus" t. y., šiuo tarpu svarbu tiksliai aprašyti individai.

Sainte Beuve'o autoritetas ir tuo tarpu išsivystęs mokslas bei jo technika paveikė jaunus kritikus; jie iš tikrųjų ėmėsi grynai materijalinių darbų, tad tokiai būsimajai klasifikacijai surinktų reikalingą mokslo medžiagą.

Vienas iš pirmutinių toje srityje buvo Gustavas Flaubert'as [29]). Jo pasakyta: „il faut faire la critique comme on fait de l'histoire naturelle, avec absence d'idée morale. Jl ne s'agit pas de déclamer sur telle ou telle forme, mais bien exposer en quoi elle consiste, comment elle se rattache à une autre et par quoi elle vit" (t. y., kad kritikuojant reikia sekti gamtos mokslo metodas ir kritikuoti nesilaikant jokios moralinės idėjos. Svarbu ne vieną kitą formą išpūsti, bet gerai paaiškinti iš ko ji susidaro, kaip ji sujungta su kita ir kuo gyvena).

Toje srityje Sainte-Beuve'as rado ypatingai karštą pasekėją Hipolito Taine'o [30]) asmenyje. Jis yra deterministas kritikos srityje. Jam kiekvienas veikalas iš anksto yra determinuotas: „toute oeuvre est determinée. Car l'homme subit, comme le reste de la nature, les lois générales. On peut considérer l'homme comme un animal d'espèces superieure qui produit de philosophie et des poèmes à peu près comme le vers à soie font des cocons

et comme les abeilles font leurs ruches (t. y., kiekvienas veikalas yra būtinybės padaras, nes žmogus, kaip visa gamta, klauso bendrų dėsnių. Žmogus galima laikyti aukštesnios rūšies gyvuliu, kuris gamina filosofiją ir poeziją, panašiai kaip šilko kirminai gamina savo kokonus ir bitė lipdo savo korius). Trys dalykai autoriuje daro įtakos veikalo kūrimui: „la race" (rasė), „le milieu" (aplinka) ir „le moment" (dabarties momentas). Toksai veikalų supratimas išeinąs iš pozitivistinių ir deterministinių premisų (prielaidų), rišamas su gamtos mokslo metodų pritaikymu literatūros sričiai ir nepripažįstąs jokio individualistinio momento ir jokio įvertinimo galimumo, turėjo daug pasisekimo. Bet nereikia pamiršti, jog jo puikus stilius apgavo daugelį jo sekėjų.

Tais pačiais keliais ėjo visa eilė kritikų, iš kurių skaičiaus čia trumpai dar paminėtini Philarète Chasles (1799—1873), Gustave Planche (1808—1856), Jules Janin (1824—1874), kuris vaidino svarbią rolę kaipo „Journal des Débats" kritikas. Panašus tipas buvo „Le Temps'o" kritikas Edmond Schérer (1815—1889), kurio geriausi rašiniai tapo surinkti knygose „Etudes critiques sur la littérature contemporaine"; kaipo dramos kritikas įgavo didesnės reikšmės Paul de Saint-Victor (1827—1881).

Pristatyti tą reikalingą, faktinę medžiagą, kaip reikalavo Sainte-Beuve'as, apsiėmė tarp kitų ir toji naujoji prancūzų kritikų mokykla, kurią veda Paryžiuje Humanitarinio Fakulteto profesorius Lanson'as. Prisiruošiant prie kritikos darbų, jie gamina kritiškus visokių autorių išleidimus, atstato kritikuojamųjų poetų knygynus, kad darytų apie jų veikalus sprendimus iš jų skaitymų ir t. t. [31]).

4. Idėjinė kritika.

Galima tvirtinti, kad naujoji kritika, norėdama visus patenkinti ir visiems tarnauti, beveik nieko nepatenkino ir ypač niekam nebuvo naudinga — nei autoriui, nei kritikui, nei publikai. Akcija sukelia reakciją, amžius be kritikos geidžia „tvirtos kritikos".

Tvirtos kritikos! Bet iš kur ji imti? Tas „iš kur" tuo tarpu neesminga; svarbu tik, kad daugeliui kritikų paaiškėjo, jog šių dienų padėtis yra nelauktasai rojus. Žymu prasiblaivymas visame kultūringame pasaulyje, visur didelės pastangos pagerinti padėtį [32]).

Visos tos pagerinimų pastangos galima skirstyti į dvi grupes, kurių viena nuo antros ryškiais kiriasi:

pirma: pastangomis imtis technikinių priemonių ir
antra: pastangomis iš esmės pakeisti šių dienų kritiką.

Pirmutinė srovė, kuri supranta jog dabartinė „tvarka" negera, tačiaus nemato — gal ir ne nori matyti? — gilesnios priežasties ir siūlo technikinėmis priemonėmis sušvelninti dabartinės kritikos neteisingumus, pav., štai kokiais būdais: Įkuriant tam tikrus kursus, kritikams kvotimus ir išduodant diplomus; paskui, įtaisant kritikos biurų, susipešusiems autoriams bei kritikams — garbės teismų, bylų ir susitaikinimo kamerų ir t. t.

Tos pastangos technikinei kritikos pusei pagerinti yra labai džiuginančios, taciau aišku, kad jos nepagerins bendrąją mūsų kritikos liguistą padėtį. Sirguliuoja ne jos išorinė pusė, bet labjau jos esmė; išorės vaistai tos ligos negydo: Kad tokių priemonių toli gražu nepakaktų, rodo kad ir tas judėjimas, kuris dabar eina Vakarų Europoje. Savo parašais žmonės pasi-

žada nepirkti ir neskaityti kai kurių knygų ir nelankyti kai kurių teatre statomų veikalų, jei tie veikalai neatatinka tų žmonių pasauležiūrai. Tas faktas yra reikšmingas dviem atžvilgiais: iš vienos pusės tai rodo, kad minių nepasitikėjimas kritika pasiekė tokį laipsnį, jog minia pati imasi veikalų kritikos. Yra žinoma, kad ir leidėjai, kurių dauguma dirba už pinigus, priversti klausyti „vocem populi". Iš antros pusės minia vėl pabrežia, kritikai jos beprincipį nusistatymą, norėdama ją priversti atnaujinti atmestąją pasaulėžiurą.

Pasaulėžiūros, kurios šiandien reikalauja minia, reikalavo ir 19-ojo šimtmečio gale kai kurie kritikai; tik jų skaičius buvo menkas, jie neturėjo tada, neturi ir šiandiena, plačios įtakos; tačiau jų pasirodymas yra reikšmingas. Pirmoje eilėje čia vėl stovi Prancūzija.

Vienas iš pirmutinių buvo Hipolitas Taine'as, kuris pats, išeidamas iš materijalizmo bei agnosticizmo vis delto negalėjo pasitenkinti savo deterministine kritika ir priėjo prie labjau dogmatinio nusistatymo, nors tas procesas jame ir vyko nesąmoningai.

Kas senesniame Taine dar tik miglotai pasireiškė, tai jau ryškiau eina Nisard'e (1806—1888) ir Saint Marc Girardin'e (1801—1871). Jiedu atvirai skelbė karą individualizmui kritikoje ir įsidrasino atnaujinti bei praktingai pritaikinti kai kurias Boileau taisykles. Gal tas Boileau sekimas buvo per daug mechaniškas ir neatatinkąs jo dvasiai; vis vien svarbu tai, kad jie vėl prisipažino prie labjau dogmatinės kritikos.

Panašiais keliais ėjo Armand de Pontmartin (1811 — 1890) ir Barbey d'Aurevilly (1808 — 1889).

Vis didėjanti anarchija kritikos teorijoje ir Nisard'o Girardin'o, de Pontmartin'o ir k. pasirodymas pritraukė du rašytoju, kuriuodu suvaidino didelę rolę atnaujintosios dogmatinės kritikos istorijoje. Toki yra Ferdinandas Brunetière'as ir Ernestas Hello.

Ferdinandas Brunetière'as[33]), kuris 1893 m. buvo priimtas į Prancūzų Akademiją, turėjo panašius poetinius gabumus, kaip kad Sainte-Beûve'as, kuriuos jis tačiaus sunaudojo vien literatūros istorijai ir kritikai. Po Taine'o, tai jis savo paskaitomis „Ecole Normale Supérieure" Paryžiuje ir kaipo „Revue de Deux Mondes" vyriausis redaktorius užkariavo prancūzų kritikos nuomones.

Kaipo istorikas, jis buvo Konto ir Spencerio pasekėjas, reiškia, istorijos supratimu buvo nusistatęs prieš tikybą. Tačiau įsigilindamas į mokslą, jis grįžo prie tikėjimo[34]).

Jo kritikoje randame du vadovaujančiu principu, būtent,

pirmą: Evoliucijos teorija kritikos srityje.

Jis darė analogija tarp gamtos istorijos bei kritikos ir reikalavo, kad evoliucijos teorijos rezultatai, kurie gamtos istorijoje, žmonijos istorijoje ir filosofijoje yra ne menki, būtų pritaikinti ir literatūros kritikai. Toji teorija, pav., jam aiškina ūmą 19 jame šimtmetyje lyrikos atsiradimą Prancūzijoje, nes ji buvo rezultatas vien tiktai ilgų priruošiamųjų darbų 17-me šimtmetyje. Toks ir panašūs nagrinėjimai daro jį kritikoj vis labjau evoliucijos šalininku.

antrą: Moralės svarbumas literatūrai.

Brunetière'as neatskyrė literatūros (kaip abelnai meno) nuo moralės, tardamas „on ne peut pas séparez l'art de ses effets moraux". Toksai nu-

sistatymas vis labjau stūmė jį į opoziciją su „l'art pour l'art" judėjimu, kuris, nepaisydamas jokios etikos, gryno meno vardu nusidėjo šimteriopai doros atžvilgiu[35]). Bet ir naturalizmas sukelė jo nepasitenkinimo, kuris „gėrio" vietoj mėgino statyti brutalią, nuogą teisybę, kaip ir perdėtas subjektivizmas, beveik visuomet esąs moralinių defektų vaisius, arba jų išaugintojas. Išeidamas iš tokių idėjų, jis nesigailėjo smarkios kritikos 18-ajam šimtmečiui, aukščiau kurio jis stato 17-jo šimtm. literatūrą. Be to, jis matuoja rašytojus pagal filosofinį matą. Del to jis apie poetus, kurių filosofinis bagažas ne labai koks, kaip antai, Mme de Sévigné ir k. ne per geriausios nuomonės.

Tie pavyzdžiai mums rodo, jog Ferdinandas Brunetière'as buvo užsiėmęs nevien kritikos teorija, bet ir jos praktika. Puiki proga įgyvendinti savo kritišką nusistatymą buvo redaktoriavimas prie „Revue de Deux Mondes". Idėjinės kritikos istorijoje jis užima vieną iš svarbiausių vietų.

Nuostabu, kad dar vienas asmuo, savo profesija nebūdamas nei literatas, nei kritikas, o labjausiai prisidėjo prie naujosios idėjinės kritikos suformulavimo: tai gydytojas Ernestas Hello [36]). Tiesa, jis daugiau nujautė intujicija, negu patyrė mokslo metodais dabartinės kritikos blogumus ir juos kritikuodamas davė gana daug medžiagos būsimosios idėjinės kritikos ideologijai. Savo veikaluose „Le Siècle", „L' Homme", „Les Plateaux de la Balance", jis teisingos dvasios pilnais aforizmais duoda kritikos kritiką ir rodo ateinančioms kartoms kelią į „ateities kritiką", nes jam, kaipo silpnam, sirguliuojančiam žmogui neužteko jėgų surastas tiesas sutvarkyt į tam tikrą sistemą.

Pirmučiausiai jis konstatuoja, jog 19-sis šimtmetis nekreipia reikiamo dėmesio į literatūros kritiką, apie kurią jis atsiliepia visuomet su tam tikra pagarba. Bet tie laikai, kurie pasižymėjo esą kupini tokios kritikos visiškos ignorancijos, jam rodos jau praėjo, nes jis sako: „La critique malgré tous ces tâtonnements et toutes erreurs, semble prendre conscience d'elle même [34])" (t. y., kritika, nežiūrint jos grabaliojimų ir klajojimų, rodosi pradedanti susiprasti). Jis gerai žino kritikos puolimų istoriją aprašydamas ją šitais trumpais žodžiais: 18-jo šimtmečio kritika tesiekė žodžių, 19-jo šimtmečio kritika siekė dalykų, dabar reikia, kad kritika siektų idėjų.

Pagal jį, reikia išeit iš pasivios kritikos. Jam „aiškinamoji" arba „neasmeninė" kritika neturi vertės. „J'ai voulu peser certaines oeuvres et indiquer leur poids" [37]) t. y., aš norėjau pasverti kai kuriuos veikalus ir nuorodyti jų svorį. Kritika turi autoriui pasakyti: „Voilà le chemin que Vous avez suivi et voilà le chemin que Vous auriež dû suivre" [38]), (štai kelias, kuriuo esi ėjęs ir antai kelias, kuriuo būtum turėjęs eiti). Toliau jis kritikams prikiša: „Je sais très bien que Vous n'avez pas d'intentions, mais voila precisement ce que je Vous reproche: Vous devriez en avoir" [39]) (aš labai gerai žinau, kad neturite intencijų, bet kaip tik tai aš Jums ir prikišu: Jums privalu jų turėti!). Kaip Brunetière'as, ir jis aktingai kovojo su „l'art pour l'art" judėjimu, neapkęsdamas jo pančiuose esančios kritikos.

Iš kur tas silpnos sveikatos žmogus semė tiek daug energijos? Nei iš noro tapti garsenybe, nei iš garbės troškimo, kaip tai įtikinamai rodo jo veikalo „Les Plateaux de la Balances" („Svarstyklių lėkštės) įžanga, kame jis sako: J'ai eu faim et soif de la Justice" („esu troškęs teisingumo"), o veikale „L'Homme": „Quelle oeuvre que celle du critique qui parcourrait le

monde pour faire justice comme Hércule!" [40]) („Koks kritiko darbas, kuris pereitų pasaulį teisingumą darydamas, kaip Herkulis"). Jo akstinas—etinis principas: teisingumas.

Po ilgų metų vėl girdime apie etinius principus kritikoje.

Bet principai, kaipo tokie dar neturi praktinės vertės kritikoje, reikia, imant juos pamatan, sudaryti iš jų tam tikros taisyklės: „le critique... proclame des lois" [41]). Kritikas pats taisyklių nesugalvoja, o tik jas skelbia; bet jis turi pasistengti jas surasti, ir Hello nurodo kritikams, kaip ir kur jas rasti.

Jo supratimu, kritikai trūko iki šiol filosofiškų principų: „On ignore absolument à quel point il manquait de principes littéraires, parce qu'on ignore absolument, à quel point les principes littéraires sont liés aux principes philosophiques" [42]). t. y., visai nežino, kaip jai trūko literarinių principų, kadangi *visai nežino kaip literariniai principai surišti su filosofiškais.*

Jam dabar viskas aišku: radus, jog literariniai principai yra sujungti su filosofiškais, jam aišku, kad tegali būti „qu'un poids et qu'une mesure" [43]) (vienas svoris ir vienas matas), kaip jis išsireiškia „Les Plateaux de la Balance" įžangoje. Taip suformulavęs teorinę savo kritikos pusę, jis eina savo principus pritaikinti literatūrai. „J'ai voulu jeter un regard du côté de certaines têtes, pour voir si elles étaient hautes comme on le disait" [44]) („Norėjau pažvelgt iš šono į kai kurių žmonių profilius, kad išspręsčiau, ar jie toki aukšti, kaip sakoma"). Hello nuopelnas kritikai yra trejopas:

pirma: jis kritikavo tiksliai jos dabartinę anarchistišką padėtį;
antra: ieškojo naujai kritikai principų;
trečia: pritaikino juos literatūrai.

Vieną žingsnį tereikėjo dar padaryti, būtent, tą naują kritiką susisteminti; tačiau tatai neįvyko. Tai jo pasekėjų—kurių skaičius kaskart labjau auga—uždavinys.

Santrauka.

Baigdami pažvelkime dar kartą atgal, ir pamatysime, jog prancūzų literatūros kritika yra perėjusi keturis etapus, būtent:

1) Klasinė kritika buvo dogmatinė, kurios svarbiausias atstovas Boileau;
2) M-me de Staël'ienė 18-ame šimtmetyje tampa naujos „aiškinamosios" kritikos reiškėja,
3) kas 19-ame šimtmetyje praveria duris Sainte-Beuve'o „neasmeninei" kritikai;
4) 19-jo šimtmečio gale matome pilniausią kritikos suirutę; kartu kilo „idėjinės" kritikos judėjimas. Toji kritika vėl vadovaujasi literatūros principais, sujungtais su filosofijos principais.

Vadinasi, šių dienų naujoji kritika grįžta esminguose dalykuose prie dogmatinės klasinės kritikos. Encyklopedistai bei jų sekėjai atmetė principus kritikoje, bet po ilgų skaudžių, nevaisingų laikų, kritika vėl šarvuojasi principais.

Pagrindinė literatūros kritikos problema yra suglausta klausime: „Ar ji reikalinga tam tikrų principų, ar ne?"

Prancūzų literatūros istorija į tai atsako teigiamai; bet problema dar neišspręsta; pilnesniam atsakymui reikia nagrinėti ir kitų tautų kritikos istorija.

J. Eretas.

Redakcijos prierašas. Šio straipsnio minčių santrauką, jo autoriui to norint, dedame ir vokiškai.

Zusammenfassung.

Wir mögen hinschauen wo wir wollen, z. B. in die französische, deutsche, englische oder irgend welche andere Literatur, so tritt uns eine gewisse Verwirrung entgegen, und wir brauchen nicht einmal den Pessimismus eines Julian Schmidt haben, der schon vor vielen Jahren den Ausspruch tat: „Sich der neuen Literatur zuwenden, das ist, als ob man in ein Pesthaus träte". Der Gründe für diese unerfreulichen Zustände sind ja viele. Da werden von dem einen die Juden der Versumpfung der europäischen Literaturen beschuldigt, von den andern die soziale Revolution dafür verantwortlich gemacht, die Entchristlichung der Gesellschaft als Ursache gescholten usf. Diese Gründe, und darunter besonders der letztgenannte, sind gewiss ganz berechtigt. Hier können wir diesen leider nicht weiter nachgehen.

Uns interessiert eine Ursache, die nicht selten mitgenannt wird, nämlich die des *Niederganges der Literaturkritik*. Dieser ist handgreiflich. Man darf nur einmal die Kritiken lesen, die über ein und dasselbe Werk geschrieben wurden, um schon nach einigen wenigen Beispielen erkennen zu können, dass das, was dem einen gut scheint, dem andern satanisch vorkommt (vergl. z. B. Oscar Wilde's „Das Bild des Dorian Gray" und dessen Kritiken) und umgekehrt.

Diese so befremdliche Tatsache hat uns dazu veranlasst, dem Problem der Literaturkritik nachzugehen, wobei wir auf die noch merkwürdigere Tatsache stiessen, dass die Zahl derer, welche die Kritik als Wissenschaft treiben gegenüber der ganz unübersehbaren Zahl derer, die sich anmassen, die Kritik als Kunst praktisch ausüben zu können, verschwindend klein ist.

Woher dieses Missverhältnis? — Es kann gewiss nicht Aufgabe dieser wenigen Zeilen sein, dieser Frage aufs breiteste nachzugehen, aber ein Grund dürfte auch ohne dies klar sein: Man war (ist?) sich der Wichtigkeit der Literaturkritik nicht überall bewusst. Diese ist eine Wissenschaft, nichts mehr und nichts weniger, und muss als solche versuchen, sich Geltung zu verschaffen. Weil aber viele das von der Kritik als Wissenschaft ebenso ernst nehmen werden, wie es noch um die Mitte des 18. Jahrhunderts mit der Aesthetik geschah, so wäre es nicht ohne Nutzen, alles was man von der Literaturkritik weiss, einmal zusammenzufassen, ähnlich wie das mit der Lehre vom Schönen z. B. auch geschah.

Eine solche Zusammenfassung könnte z. B. in drei Teile gegliedert werden, wobei man Untersuchungen der Kritik als historische, formale und Ideenkritik usw. als *theoretischer Teil* an die Spitze stellen könnte, dem als weiterer ein *praktischer* folgen könnte, die notwendigen Folgerungen für die Praxis der Buchrezension, der Theaterkritik u. dergl. enthaltend. Dem ganzen dürfte ein *historischer Teil* nicht fehlen, in dem die Ergebnisse der Untersuchungen über Art und Formen der Literaturkritik in der Vergangenheit zusammengefasst wären.

Dieses Problem habe ich zum Gegenstand der Antrittsvorlesung an der Litauischen Staatsuniversität in Kaunas gemacht und mich dabei am 17. Oktober 1922 bei diesem Anlass über die Geschichte der Literaturkritik in Frankreich verbreitet.

Unter vorläufiger Beiseitestellung der vorklassischen Theoretiker, die hier eventuell in Betracht kämen (wie z. B. den Bischof Vida, Scaliger, Ronsard etc.), haben wir es hier vor allem mit Boileau als dem Schöpfer der klassischen französischen Literaturkritik zu tun, dessen kritische Lehrsätze, dass der Dichter nach bestimmten Regeln zu schaffen habe, ferner dass der Kritiker bei der Formung seines Urteils sich nach diesen Regeln zu richten habe und dass dem Dichter die Freundschaft eines vernünftigen Kritikers zu empfehlen sei usw., wir als Inhalt seiner „*dogmatischen Kritik*" bezeichnen dürfen.

Einer ganz anderen Auffassung huldigte Frau von Staël, die es mit der Freiheitsidee nicht nur in der Politik, sondern auch in der Poesie — und was für uns besonders wichtig — ebenso in der Kritik ernst nahm, in dem sie die Möglichkeit literarische Werke zu beurteilen verneinte und sich darauf beschränkte vom Kritiker eine Erklärung der Schönheiten des Werkes zu geben. So war die „*erklärende Kritik*" geboren.

Aber auch dieses Minimum persönlichen Anteils sollte dem Kritiker in der Folge hauptsächlich durch Sainte-Beuve, der eine rein „*unpersönliche Kritik*" verlangte, genommen werden, und zwar sollte diese nach rein wissenschaftlichen Methoden betrieben werden, wie es nach ihm gleichfalls verlangten oder anstrebten Lemaître, Faguet, Taine, Flaubert, Janin, Planche, Lanson u. a. m.

Diese Auffassung musste eine Anarchie in der Kritik bewirken, was auch prompt geschah und man noch zu Sainte-Beuve Lebenszeiten daran gehen musste, die verfuhrwerkte Kritik wieder auf den rechten Weg zu bringen.

Das konnte durch rein äussere Mittel, wie durch Einrichten von Kursen für zukünftige Kritiker mit Diplomprüfungen als Abschluss, ferner durch kritische Beratungsstellen, Ehrenkammern um verfeindete Autoren und Kritiker wieder zusammenzubringen, u. a. Dinge geschehen, wobei sachlich vielleicht etwas, wesentlich aber fast nichts gewonnen war.

Auf ganz anderen Wegen schritten Kritiker wie Nisard, Girardin, de Pontmartin u. a., die durch eine massvolle Erneuerung der dogmatischen Kritik hofften, der französischen Literatur dienlich sein zu können. Als konsequente Vertreter ihrer Richtung entstanden ihnen Brunetière und Hello, deren Bestrebungen auf die Errichtung einer *Ideenkritik* gingen. Besonders der letztere ist hierin sehr erfolgreich gewesen. Er verlangte eine Kritik, deren wesentliches Objekt, die in den Werken dargebotenen Ideen sei, die zu beurteilen (nicht bloss zu beschreiben) seien und zwar vom Gesichtspunkte der Philosophie aus.

Der Überblick über die Geschichte der französischen Literaturkritik, wie sie vorstehend zur Darstellung kommt, scheint als *wesentliches Problem* die Antwort auf die Frage zu enthalten: *Besteht die Literaturkritik bloss aus einer Beurteilung der Formen oder auch der durch diese Formen ausgedrückte Ideen?* und wenn ja, dann weiter: Was ist das Wesen der Ideenkritik?

Die Geschichte der französischen Literaturkritik scheint denen recht zu geben, die ausser einer historischen und formalen, noch eine Ideenkritik verlangen.

Die Darstellung, wie es hierin in anderen Literaturen bestellt ist, und ferner wie diese Ideenkritik beschaffen sein soll, muss weiteren Einzeluntersuchungen vorbehalten bleiben.

Joseph Ehret.

Pastabos.

1) „Kritika! Be abejojimo, jūs esate kartais girdėję šitą žodį. Bet ar suprasdavo jo prasmę tas, kas jį tardavo? Nemanyčiau. Maža tėra žodžių, kurių supratimas būtų labjau prarastas“. Hello „L'Homme“ p. 283.

2) Diebold B., Anarchie im Drama. Frankfurt 1921.

3) Elster Hanns Martin, Die Erneuerung des deutschen Theaters. Regensburg 1922.

4) Elster, p. 3.

5) Soergel A., Dichtung und Dichter der Zeit. Eine Schilderung der deutschen Literatur der letzten Jahrzehnte. Leipzig (be metų).

6) Martens K., Die deutsche Literatur unserer Zeit (in Charakteristiken und Proben) München 1921.

7) Bartels A., Die deutsche Dichtung der Gegenwart: die Jüngsten. Leipzig 1921.

8) Kummer Fr., Deutsche Literaturgeschichte des 19. und 20. Jahrhunderts. 2 Bde. Dresden 1922.

9) Meyer R. M., Die Weltliteratur im 20. Jahrhundert vom deutschen Standpunkt aus betrachtet. Bis zur Gegenwart fortgeführt von Paul Wiegler. Stuttgart u Berlin 1922.

10) Herrmann M. (Neisse), Die bürgerliche Literaturgeschichte und das Proletariat Berlin—Wilmersdorf 1922.

11) Bartels, p. 232, kur jis taip išsireiškia: „Geht es so weiter, dann werden in einem Jahrzehnt die Hälfte unserer Dichter Juden sein, was bei dem Bevölkerungsverhältnis von 1 zu 100 eine so furchtbare Ueberflutung mit fremdem Geiste bedeutet, dass endlich auch den grössten deutschen Eseln die Augen aufgehen werden“. Dar pikčiau išsitaria E. Dühring, savo knygose „Die Ueberschätzung Lessings und dessen Anwaltschaft für die Juden“. Karlsruhe u. Leipzig 1887.

12) Nadler J., Die Berliner Romantik 1800—1814. (Ein Beitrag zur gemeinvölkischen Frage: Renaissance, Romantik, Restauration). Berlin 1921.

13) Mertens 5.

14) Gaila, jog Julijonas Schmidt'as (1818—1886) šiandiena beveik užmirštas, arba geriau sakant „nutylėtas“. Įdomu faktas, kad Lassalle buvo vienas jo smarkiausių priešininkų.

15) Bartels, 225 ss.

16) cf. Aronstein Ph. Oscar Wilde, sein Leben und sein Lebenswerk. Berlin (o. J) 54 s.

17) Tas pasakymas gal daug kam skamba keistai, nes žiūrima dar daugely vietų į kritiką kaip prieš antrosios dalies 18-jo šimtmečio į estetiką. Mes nėkiek neabejojame, jog kritikos laimė bus ta pati, kaip estetikos: iš žaislo pasidarys mokslas.

18) Kiek kritika yra „literatūros vedamoji dvasia“, ar tai pilna žodžio prasme ar dar daugiau kaip, pav., Oskaras Wilde'as mano, kuriam kritika aukščiau stovi už kūrybą, tai čia išspręsti mus per toli nuvestų nuo temos.

19) Nepasakyčiau, kad to visai nebūtų; visai atvirkščiai: nes mes randame jų kritikose daug medžiagos kritikos mokslui, bet toji nėra sutvarkyta, nesusisteminta, vienu žodžiu, žalia medžiaga.

20) M. Hieronymus Vida, Alba'os Vyskupas, kilęs iš Cremonos, parašė «Poeticorum libri III», kurie išėjo 1527 m. Toji „poetica“ ne vien reikšminga Prancūzų literatūrai, bet ir visų Europos kraštų Renaissance'o literatūroms.

21) Julius Caesar Scaliger yra kalbininko Juozo Justo Scaliger'o sūnus. Kaip Vida'o veikalas, ir jo „Poetica“ turėjo visai Renaissance'o literatūrai ir ypač vokiečių literatūrai didelės reikšmės.

22) Įdomu čia priminti, jog Prancūzų literatūros klasinė kritika susidarė kiek vėliau, negu pati jos klasinė literatūra, o vokiečių (Lessing'as) bent kiek ankščiau. Boileau rašant savo „Art Poétique“, Racine'as ir Corneille'is jau buvo sukūrę svarbiausius savo veikalus. O Lesingas panašių pavyzdžių neturėjo. Boileau tokiu būdu iš dalies yra įvykusių faktų konstatuotojas. O Lesin-

gas—tikras pranašas; anas form lus ir idėjingas, o šitas aiškiai vien formalus kritikas.

23) Mme de Stäel yra gimusi 1766 m. kaipo Germaine Necker-Genevos bankininko duktė; ji buvo auklėta Paryžiuje, ištekėjo pirmą syk už Švedijos ambasadoriaus Prancūzijai, barono de Staël-Holstein'o. Daug keliavo po Europą. Vadovaujantis jos gyvenimo principas—laisvė, delto ji tapo Rousseau sekėja ir reikalavo politinės laisvės, Anglijos pavyzdžiu, o literatūroje ji reikalavo laisvės autoriams.

Jos kritikos raštai „Lettre sur les Ecrits de Rousseau" (1788), „De la littérature consideréé dans les rapports avec les constitutions sociales" (1801), „De l'Allemagne" (1810).

24) 1800 m. ji išsitarė, kad „laisvė" filosofijos srityje turėjo sukelti laisvę politikoje (ji turi galvoj Prancūzų revoliuciją), bet jai ir buvo aišku, jog ankščiau ar vėliau šioji laisvė turi atsiliepti ir literatūroje.

25) Charles Sainte-Beuve pradėjo kaipo poetas, bet matydamas, jog jo kritikos gabumai didesni už poetinius, perėjo į kritikus, kurių jis greitai tapo kunigaikštis, įgaudamas tokios reikšmės, kaip Boileau 17-me šimtmetyje. Jis yra gimęs 1804 m. gruodžio mėn. 23 d. Boulogne, profesoriavo 1837 m. Lozanoje, kur 1839 m. taip pat ėmė profesoriauti Mickevičius; kai jį 1855 m. paskyrė „Collège de France" profesoriumi, Mickevičius, tos pačios įstaigos docentas, jau buvo pašalintas. 1865 m. jis tapo išrinktas į Senatą; mirė 1869 m.

Svarbiausi jo kritikos veikalai:

Tableau historique et critique de la Poésie et du théâtre Français au XVI-e siècle (1828); Portraits littéraires; Portraits contemporains; Chateaubriand et son groupe littéraire (1860); Causeries du Lundi (1849—1861); Nouveaux Lundis (1861—1869)

26) Jules Lemaître gimė 1853 m. Vennecy, Loiret'e. Svarbiausi jo kritikos raštai: „Les Contemporains" (1886—1896), Impressions de Théâtre (1888 m.) Racine (1909); Fénelon (1910), Chateaubriand (1912).

27) Jis gimė 1847 m. Nuo 1890 m. Sorbonne'o profesorius, nuo 1892 m. „Revue Bleue", o nuo 1895 m. ir „Journal des Débats" literarinis bendradarbis. Kritikos raštai „La Tragédie Française" au XVI-e siècle (1883); „Etudes littéraires sur les XVI-e, XVII-e, XVIII-e et XIX-e siècle. (Paris 1887—1893 m); „Histoire de la Littérature Française" (2 tomai, Paris 1900).

28) Zola (1840—1902) yra italų kilmės. Kritikos raštai: „Mes haines" (1866); „Le Roman expérimental" (1880); „Les romanciers naturalistes" (1881); „Le naturalisme au théâtre" (1881) ir kiti.

29) Gustave Flaubert yra gimęs tame pačiame mėnesy (gruodžio 1821 m.), kaip Sainte-Beuve ir Emile Faguet. Jis mirė 1880 m.

30) Hippolyte Taine (1828—1893). Nuo 1863—882 m. Estetikos bei Meno istorijos profesorius Paryžiaus „Ecole des Beaux-Arts". Kritikos raštai: „Histoire de la Littérature Anglaise (4 tomai, 1864 m.) „Essais de Critique et d'histoire (1858).

31) Vokiečiai sako „Der Mensch ist, was er isst, bet ir „der Mensch ist, was er liest".

32) Nuostabu, kiek tos kritikos reformos judėjimas yra tarptautinis ir esmėje vienodas. Kritikai kaip Brunetière'as ir Hello Prancūzijoje randasi ir Vokietijoje, kaip antai, Karl Muth, Keckeis, ir Austrijoje, pav. Katann, Kralik ir tt.

33) Ferdinand Brunetière (*1849) buvo nuo 1886 m. Paryžiaus „Ecole Normale Supérieure" profesorius 1893 m. jis tapo paskirtas vyr. „Revue de Deux Mondes" redaktorium. Kritikos raštai: „Etudes Critiques sur l'historie de la littérature Française (6 tomai) 1880—1898); „Questions de critique" (1889); L'Evolution de la Critique" (1890); „Les époques du Théâtre Français (1892). „L'Evolution de la Poésie lyrique", „H. de Balzac (1906) ir tt.

34) Žmogui, paklausiančiam kokios jis esąs tikybos, jis atsako „Aller le demander à Rome"

35) Ne vien Prancūzų „l'art pour l'art" šalininkai buvo prieš jį, o ir aršiausis šito judėjimo Anglijoj prietelis, Oskaras Wilde'as, kuris anuomet kaip tik gyveno Paryžiuje.

36) Ernest Hello (1828—1885). Jo gyvenimo trumpas aprašymas randasi „Ruomuvos" 1-me num. (Kaunas 1921) 79 ss. Apie kritiką jis yra parašęs šiuose veikaluose: „Le Siècle, les Hommes et les idées", Paris 1913. „L'Homme", la vie — la science — l'art. Paris, 1871. „Les Plateaux de la Balance", Ge-

nève 1880; Ištraukos iš „L' Homme" randame „Romuvos" 2-ame num„ (Kaunas 1922) 99 ss., iš „Le Siècle" ten pat (Kritikos prievolės) 111 ss.
37) „Le Siècle" 26.
38) „Les Plateaux de la Balance" (Préface).
39) „Le Siècle" 257.
40) L' Homme" 290.
41) 99.
42) 299.
43) „Les Plateaux de la Balance" (Préface).
44) ten pat (Préface).

Biblijografija.

A. Šaltiniai.

Tokiais ypatingai buvo kritikų kritiški veikalai, kurie „Pastabose" yra cituojami.

B. Padedamoji Literatūra.

Dalis jos taip pat „Pastabose" jau įvardinta. Be jos tapo sunaudota:

Abry, Audic, Crouzet. Histoire Illustrée de la Littérature Française, Lausanne — Paris 1913 (2-e édition).

Rosenbauer A., Die poetischen Theorien der Plejade. Erlangen — Leipzig 1895.

Borsdorf A T. W., The literary Theories of Taine and Spencer. London 1905.

Giraud V., Essai sur Taine. Paris 1909.

J. E.

Iš šių dienų filosofų gyvenimo ir darbų.

Vilius Vindelbandas (Wilhelm Windelband)

(1848—1915).

Vilius Vindelbandas gimęs 1848 m. gegužės m. 11 d. Postdąme, studijavo fiolosofiją, istorijos ir gamtos mokslus prie Lotzė's, Kuno Fischer'io ir Helmholtz'o, 1873 m. habilitavosi Leipcige, iš kur akademinis gyvenimas nuvedė jį profesoriaut į Ciurichą (1876), Freiburgą (1877), Štrasburgą (1882) ir pagaliau į Heidelbergą (1903) Kuno Fišerio papėdininku; čia jis ir profesoriavo iki savo mirties, 1915 m. spalių m. 22 d. Parašyt Vindelbandas parašė, palygint, ne per daugiausia, mažiau kaip toks Vundtas ar kiti tolygūs daugiaraščiai, bet jau ką rašė, tai vis yra vykę dalykai lyties ir turinio atžvilgiu. Todel beveik visi jo raštai turi užėmę garbingą vietą filosofijos literatūroj pabaigoj 19-jo ir pradžioj 20-jo šimtmečio.

Daugiausia yra pasidarbavęs filosofijos istorijai. Jau 70-siais praeito šimtmečio metais išėjo jo dviejų tomų „Gecshichte der neueren Philosopie" (1878). Kaip jau rodo šio veikalo antraštė, naujųjų laikų filosofija čia dėstoma „sąryšy su visuotinąja kultūra ir atskirais mokslais". Pirmasis tomas ima laikus nuo renesanco iki Kanto, antrasis — vokiečių filosofiją nuo Kanto iki Hegelio (1922 m. abiejų šio veikalo tomų yra išėjęs 7 ir 8 leidimai; Leipzig, Breitkopf u. Härtel). Trečiasis tomas, nors buvo skelbiamas jau prieš daugelį metų, tačiau taip ir neišėjo (užtat jis buvo išleidęs trumpą paskiausios gadynės vokiečių filosofijos apžvalgą: „Die Philosophie im deutschen Geistesleben des XIX Jahrhunderts" 1909). Naujųjų laikų filosofijos istorijos santrauką randame sudėtiniame veikale „Die Kultur der Gegenwart" I, V, 432—587 ([2]1913, Leipzig, Teubner). — Jau 1885 m. buvo patiekęs ir senovės filosofijos trumpą apžvalgą: „Geschichte der alten Philosophie" ([2]1894). Šią vėl buvo laimingai papildęs puikiu veikalu (1900) apie Platoną (Platon), kuriame Platonas išdėstomas ne vien tik kaipo filosofas, bet ir kaipo asmenybė, kaipo mokytojas, kaipo rašytojas, kaipo teologas, kaipo socijalinis politikas ir kaipo pranašas (1920 m. 6-sis leidimas; serijoj Frommans Klassiker der Philosophie; Stuttgart, Fr. Fromann).

Betgi filosofijos istorijos rašymui padariusiu epochą veikalu yra jo visuotina filosofijos istorija, pirmu kart išėjusi 1891 m. ir paskesniuose leidimuose pavadinta „Lehrbuch der Geschichte der Philosophie" (1919 m. 8-sis leid., Tübingen, Mohr). Jis čia teikia ne, kaip paprastai, suskaičiavimą visa to, ką įvairių laikų ir šalių filosofai yra parašę ir mokę, bet istoriją problemų ir sąvokų, kuriomis reiškėsi Europos žmonijos pasaulėžvalga jos plėtojimosi eigoj. Visi bijografiniai ir psichologiniai dalykai čia atsitraukia antrojon vieton.

Šie istorijos veikalai ir dar kai kurie lyties atžvilgiu atbaigti eskizai apie atskirus galvotojus ir poetus jo preliudijose (Präludien. Aufsätze und Reden zur Philosophie und ihrer Geschichte. 1884, 6-sis padidintas išleidimas

dviem tomais 1919; Tübingen, Mohr) ir pagrindo pirmoj eilėj jo pripažinimą ir populiarumą ne tik jo gimtosios šalies, bet ir užsienių akademiniame pasauly. Tačiau nemažiau tenka įkainuot ir jo logikos, ypač metodologijos tyrimai, arba, geriau pasakius, paakinimai. Čia pirmiausia eina jo Štrasburgo rektorato kalba apie istoriją ir gamtos mokslą (Geschichte und Naturwissenschaft, Strassburg 1894, [3]1904 ir „Preliudijose"). Joje jis pirmiausia eskizuoja naują mokslų padalinimą. Didumoj priimtą padalinimą į gamtos ir dvasios mokslus jis principingai atmeta ir to vietoj siūlo visus mokslus dalint į nomotetinius ir idijografinius (dėsnio ir nuotikio mokslus — Gesetzes-und Ereigniswissenschaften); šitoks padalinimas, aplamai paėmus, yra tas pat, kaip kad padalinimas į gamtos ir istorijos mokslus.

Šis padalinimas savo pagrinde turi principinį tyrimo metodų skirtumą. Gamtos mokslo tikslas, pagal Vindelbandą, yra dėsnis, viršum visų specijalinių atvejų viešpataujanti sąvoka, šalia laiko esąs dalykas, prariją̃s visa, kas vyksta laiku. Gamtininkas stato «atomų pasaulį, be spalvos ir be garso, be jokio žemė kvapo, kokį teikia pojučių kvalitatės». O istorijos tyrimas ieško tik vienų viena kart įvykstančių, konkrečių ir nepasikartojančių dalykų; «ką jis teikia, tai yra žmonių ir žmonių gyvatos vaizdai su visu jų savotiškų išplėtojimų gausumu, išlaikytų savo pilnu individualiu gyvumu».—Gaila, neįeina į šio straipsnelio rėmus šias įdomias problemas toliau plėtoti.

Trumpi, didumoj tik nuženklinantieji Vindelbando išprotavimai turėjo labai vaisingos įtakos visam naujajam metodo mokslui ir ypač istorijos tyrimui. Vindelbando mintis paėmęs dabartinis jo papėdininkas Heidelbergo katedroj prof. H. Rickert'as išvedė jas visoj eilėj čia einamų problemų. Šis darbas dar nepasibaigęs, tačiau šiandien nė joks metodo mokslas ir nė jokia istorijos filosofija negali nepaisyt Vindelbando teorijos. Ją̃ja einant, tarp kita, kertama pačios šaknys tų konstrukcijų, kuriose gamtos dėsniai taikomi istorijos gyvatai, ypatingai materijalistiškos istorijos filosofijos.

Kaipo sistemininkas, Vindelbandas, palyginamai, maža sukūrė; svarbiausius savo filosofijos sistemos bruožus jis išvedė tik keliomis stambiomis linijomis. Ir čia pirmoj eilėj jis buvo tik stiprus paakintojas — išvedimas iki galo ir kruopštus statymo darbas nesiderino su jo prigimtimi ir gyvenimo stilium, kuris, greta viso tikrojo idealizmo, rodė taip pat stipraus varžto į švelnų epikurizmą, į menišką gyvenimo išplėtojimą, ir filosofiškai nusiteikusį gyvenimo smagumą.

Savąją filosofiją jis išplėtojo pirmiausia prisiderindamas į Lotzę: ji jam buvo vertybių mokslas (Wertlehre), „visuotinai galiojančių vertybių kritiškas mokslas". Šiuo jis paskui savotiškai nušvietė ir įdomiai sumezgė įvairias filosofiškas—logikos, etikos, estetikos ir religijos filosofijos—disciplinas (svarbiausi apie tai raštai: „Logik" sudėtiniame veikale: Die Philosophie im Beginn des zwanzigsten Jahrhunderts. Festschrift für Kuno Fischer, herausg. von W. Windelband, [2]1907, Heidelberg, C. Winter. „Die Prinzipien der Logik" sudėtiniame veikale: Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften, herausg. von W. Windelband und A. Ruge. 1912. Tübingen, Mohr; atskirai 1913. „Über Willensfreiheit" 1904, [2]1905, Tübingen, Mohr. „Der Wille zur Wahrheit" 1909, Heidelberg, Winter.

«Yra logiški psichologijos principai, bet nėra jokių psichologiškų logikos principų». «Yra logiški gramatikos principai, bet nėra jokių grama-

tiškų logikos principų.» «Yra logiški matematikos principai, bet nėra jokių matematiškų logikos principų» — tai yra branduoliai, ant kurių Vindelbandas statydina savo logikos pažiūras. Gilesnio diskutavimo nupelnė ypač jo normos bei priešais ją stovinčio gamtos dėsnio sąvoka, taip pat normalios sąmonės sąvoka, kurią jis ypatingiai gilia prasme panaudojo savo religijos filosofijoj. Jo religijos filosofijos paskaitos yra, apskritai, visų geriausias ir įspūdingiausias dalykas, kurį jis teikė nuo katedros savo klausytojams. (Svarbiausias raštelis apie tai: „Das Heilige. Skizze zur Religionsphilosophie“ 1902. „Preliudijose“ ir atskirai).

Savo sistemišką nusistatymą pradėjęs jau reikšt „Preliudijose“, savo pagrindinių filosofinių įsitikinimų santrauką patiekė už metų prieš mirtį savuoju įvadu į filosofiją: Einleitung in die Philosophie (1914, ²1920, Tübingen, Mohr).

Trumpiausiai sutrauktas jo nusistatymas gali būt taip išsakomas: „Vindelbandas laiko filosofiją vertybių mokslu, visuotinai galiojančiu tiesos, gėrio ir grožio vertybių kritišku mokslu. Yra paskutinės evidenčios premisos, amžinai galiojančios normos, pagal kurias privalo eit visas galvojimas, elgesis ir jautimas. Taip tatai mūsų sprendimus negalime vadint teisingais iš jų susiderinimo su (net visai nepažįstamu) transcedenčiu objektu, bet yra teisinga tai, ką mes privalome galvot. Galvodamas individas privalo tik vaduotis tuo, kas yra antindividualu, visuotinai galioja einant evidenčiais sprendimais mūsų proto, kuris nustato susiderinimą su visuotinai galiojančia tiesos vertybe. Taip pat yra ir su doros atžvilgiu geru elgesiu bei su estetikos atžvilgiu teisingu jausmu“ (Stöckl - Weingärtner, Grundriss der Geschichte der Philosophie ³1919, 392). Greta filosofijos santykių su matematika ir gamtos mokslu, Vindelbandas (netaip kaip Kantas) dar pabrėžia jos santykius ir su istorija. „Galėtume pasakyt, jog papildui Kanto klausimų: „Kaip yra galima grynoji matematika?“ ir „Kaip yra galima grynoji gamtotyra?“, jis reikalauja statyt dar kitą klausimą: „Kaip yra galimas istorijos tyrimas?“ (Bruno Bauch, Kantstudien, 1915, XIII).

Patsai savo filosofiją jis pažymėjo kaipo kriticizmą ir laikė ją Kanto filosofijos branduoliu. Pasak jo, teisingai suprasta Kanto filosofija būtų ne kas kita, kaip šis kritiškas vertybių mokslas, kaipo modernos kultūros filosofija. Tačiau, nors Vindelbandas buvo neabejotinas neokantistas, jis laikėsi iš tolo nuo nevaisingos kantistų filologijos bei užsispyrusios ortodoksijos. Iš jo eina posakis, jog Kantą suprasti, tai reiškia vis tiek pat, kaip „per jį nueit toliau“ (über ihn hinausgehen). Betgi jo idealizmas palieka vis tik kantiškos spalvos. Kas tatai nepriima Kanto pagrindinių minčių, tas negalės priimt ir jų vindelbandiško plėtojimo toliau. Gaunama įspūdžio, kad ir jam atsitiko kiek tiek panašiai, kaip Kantui, būtent, kad jis buvo į metafiziką įsimylėjęs, bet negalėjo pasidžiaugt jos palankumu. Paskutiniais mūsų būties klausimais Vindelbando randame prašmatnų skepticizmą ir aiškią rezignaciją. Dievo problema, kaip ir metafizika apskritai, per Kantą jam patapo moksliškai neišsprendžiama: nuo Kanto filosofija turėjusi išmokt atsisakyt nuo metafiziškų geidavimų. O tačiau ir jo ilgėtasi pilno pažinimo, alkta pasaulėžiūros, turėta slaptingos meilės metafizikai. Negalima taip pat pamiršt jo energingos kovos su pozitivizmu moksle ir gyvenime, su visokiu utilitarizmu ir nuduodamu individualizmu galvojime ir nusistatyme. Jo aristokratiška, dienos klausimams svetima prigimtis net pačiais paskiausiais laikais neįsitraukėjo į spirginančias savo šalies dienos problemas.

1911 m. Vindelbandas įkūrė Heiderbergo Mokslų Akademiją, kurios buvo ir pirmuoju prezidentu. Iš Vindelbando bei Rikerto mokyklos prasidėjo ir filosofijos laikraštis „Logos", apie kurį rašė mūsų „Logos" (I—II, 125—127*). Be straipsnių šiame žurnale jo studijų dar yra Heidelbergo Mokslų Akademijos raštuose ir „Kanto Studijose", kurių leidimui jis taip pat bendradarbiavo.

Mirus jo darbą vertino trumpiau ar ilgiau paminėdami: H Rickert, Wilhelm Windelband 1915, Tübingen, Mohr. Bruno Bauch, „Kanto Studijose" XX (1915); V. Eschbach, Hochland'e XIII, (1915/16) I t.

Jurgis Zimelis (Georg Simmel)

(1858—1918)

Jurgis Zimelis gimęs 1858 m. kovo m. 1 d. Berlyne, nuo 1901 m. profesoriavo Berlyno, o nuo 1914 Štrasburgo universitete **). Tenai ir pasimirė 1918 m. rugsėjo m. 26 d. Išėjęs iš krypsnio, kuris Kantą suprato išimtinai psichologiškai, Zimelis skelbė genetinį reliativistinį, į pragmatizmą panašų subjektivizmą, nors po 1900 m. principinai pripažino absoliūčių vertybių „idejinių turinių viešpatijoj". Gabus eskizininkas.

Jo svarbiausi veikalai: Über soziale Differenzierung, soziologische und psychologische Untersuchungen (Schmollers Staats-und sozialwissenschaftliche Forschungen X, 1) Leipzig 1890. Die Probleme der Geschichtsphilosophie, eine erkenntnistheoretische Studie, Leipzig 1892 (2-sis visai perdirbtas išleidimas 1905, 3-sis 1907). Einleitung in die Moralwissenschaft, eine Kritik der ethischen Grundbegriffe, Berlin 1892/3, [3]1911. Philosophie des Geldes, Leipzig 1900, [2]1907. Kant, sechzehn Vorlesungen, Leipzig 1903, [5]1922. Schopenhauer und Nietzsche, ein Vortragszyklus, Leipzig 1907, [2]1920. Die Religion (Bd. II der „Gesellschaft" herausg. v. M. Buber), Frankfurt. a. M. 1907. Soziologie 1908. Hauptprobleme der Philosophie, Leipzig 1910, [5]1920. Goethe, Leipzig 1913 Kant und Goethe, zur Geschichte der modernen Weltanschaung 1916. Das problem der historischen Zeit (Philos. Vorträge der Kantgesellschaft Nr 12) Berlin 1917. Rembrandt, ein kunstphilosophischer Versuch, Leipzig [2]1919. Grundfragen der Soziologie (Individuum und Gesellschaft) Leipzig 1917. Vom Wesen des historischen Verstehens (Geschichtliche Abende des Zentralinstitutes für Erziehung und Unterricht, Heft 5) Berlin 1918.

Be to, daugel straipsnių perijodiniuose leidiniuose, kurių dalis yra išėjus rinkiny: Philosophische Kultur, gesammellte Essais, Leipzig 1911 ([2]1919) ir prancūzišku vertimu: Mélanges de philosophie relativiste par Guilain, Paris 1912. Der Krieg und die geistigen Entscheidungen, München 1917. Lebensanschauung, vier methaphisische Kapitel, Leipzig 1918. Buvo nuolatiniu (vokiškojo) „Logo" bendradarbiu, kame išspauzdinti ir jo palaikai.

Apie Zimelį rašo: M. Adler, Simmels Bedeutung für die Geistesgeschichte 1919. W. Knevels, Simmels Religionsthoerie 1920. Max Frischeisen Köhler, Georg Simmel, Kantstudien XXIV (1920 1—51). S. Kracauer, Georg Simmel, Logos IX (1920-21) 307—338. Bouglé, La sociologie de Simmel, Paris 1912. Trumpą jo pažiūrų santrauką žiūr. Überweg-Oestereich, Grundriss der Geschichte der Philosophie IV Teil [11]1916, 390—401.

*) Prie anoj vietoj ištarto posakio, kad karas bus sustabdęs rusų bei italų „Logą", čia turime pastebėt, jog italų „Logos" šiuo laiku pasirodo gyvuojąs.

**) Kadangi buvo žydų kilmės, tai Berlyno universitete negalėjo gaut ordinaru, kuriuo gavo tik Štrasburge, nors ir ten ne be trukšmo.

Jurgis Hertlingas (Georg von Hertling)

(1843—1919)

Jurgis Hertlingas gimęs 1843 m. rugpjūčio m. 31 d., 1880 m. habilitavosi Bonos universitete, o nuo 1882 m. persikėlė profesoriaut į Mücheną. Nuo 1875 m. (su pertrauka 1890—1896 m.) Vokietijos parlamento centro frakcijos atstovas, nuo 1909 m. tos frakcijos pirmininkas; nuo 1912 m. Bavarijos ministerių pirmininkas, 1917—1918 m. (priešpaskutinis kaizeriškos) Vokietijos kancleris ir Prūsų ministerių kabineto pirmininkas, mirė 1919 m. sausio m. 4 d.

Hertlingas įžymus kaipo filosofas, valstybininkas, vaisingas akademinio jaunimo akintojas į mokslo darbą ir tokio darbo organizuotojas.

Jo filosofijos tiriamasis darbas įžymus pirmiausiai trimis krypsniais: filosofijos istorijoj, gamtos filosofijos bei metafizikos klausimuose ir teisės bei valstybės filosofijoj.

Filosofijos istorijoj Hertlingas parodė ypatingo uolumo tirt tokią ryškią ir visapusišką dvasinę asmenybę, kaip šv. Augustinas. 1902 m. išėjusioj plačioj monografijoj jis nupiešė jį kaip didį antikinio pasaulio išminties perdavėją krikščionių viduramžiams, kaipo vaisingai kovojantį taikintoją aukščiausios savo gadynės išminties su amžinomis krikščionių religijos tiesomis (Augustin, serijoj „Weltgeschichte in Karakterbildern", München, Kirchheim). Asmeniniai įsigilinęs į Augustiną naujai išvertė (1905 m.) ir jo „Išpažintį", kurį vertimą tačiau sutiko paskelbt tik specijalistų raginamas. 1904 m. akademiniame rašte „Augustinuscitate bei Thomas von Aquin" (įdėta ir rinkiny Georg Freiherr v. Hertling Historische Beträge zur Philosophie, herausg. von J. A. Endres 1914, Kempten, Kösel) Hertlingas tiria viduramžių minties diskusijas, ypatingai tarp augustinizmo ir aristotelizmo, kurią tėmą nagrinėja taip pat ir jo 1910 m. akademinių iškilmių kalba: „Wissenschaftliche Richtungen und philosophische Probleme im 13. Jahrhundert" (išspausdinta pirmiau „Hochland'e, paskui „Beiträge")—Hertlingą, kaipo Augustino tyrinėtoją, šiandien įvertina jo mokinys, patsai Augustino tyrinėtojas, prof. J. Hessen'as: Hertlingo „filosofiški-sistematiški gabumai padarė galima jam įsibrauti ir visa jų aukštybe bei gilybe suvokti jo labai gerbiamo Augustino mintis. Jo istoriška analitiška nuovoka leido jam krikščionių platoniko mintis atpasakot jų pirmuone, ne tomistine prasme. Pagaliau, tikėjimu pagrįstas jo tiesos gerbimas apsaugojo jį nuo uolų, kurių neišvengė kiti tyrinėtojai". (J. Hessen, Graf von Hertling als Augustinusforscher, Düsseldorf 1919). Iš kitų viduramžių filosofijos tyrimų yra svarbiausia jo studija apie Albertą Didįjį (Albertus Magnus 1884, ²1914) pastačiusi jį pirmon eilėn tųjų, kurie siekė naujai pagrįst viduramžių lotyniškųjų vakarų moksliška filosofijos istoriją. Viduramžių filosofijos istorijai Hertlingas dar nemaža nusipelnė bendrai su Baeumkeriu pradėjęs leist (nuo 1891 m) žinomą eilę veikalų „Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters" (Münster, Aschendorff), kurių iki šiol yra išėję 20 tomų.

Hertlingo filosofijos istorijos darbai tačiau neapsirėžė tik patristine ir skolastine filosofija. Jo pirmutinis savaimingas darbas, pašvęstas savo mokytojui, įžymiam Berlyno universiteto neoaristotelikui Adolfui Trendelenburgui, nagrinėja „žinančiųjų meistrą", Aristotelį: „Materie und Form und die Definition der Seele bei Aristoteles" (1871). Jau šis ypatingai egzegeze ir

faktinga kritika pažymingas raštas parodė Hertlingą esant tiek pat pagrindingą Aristotelio žinovą, kiek ir aštraus žvilgio savaimingą naturfilosofą bei metafiziką. Ypatingai paisydamas psichologinių problemų, kuriuo krypsniu jam buvo turėjęs įtakos jo darbas prie Lotzė's, Hertlingas čia vadaujasi įsitikinimu, „jog paskutiniai filosofiškų problemų principai savo aiškiausios išraiškos randa psichologijos srity". Būdamas akademiniu mokytoju Hertlingas visada primygtinai akino savo mokinius užsiimt Aristoteliu.

Savo istorišką kritišką metodą Hertlingas taikė ir naujųjų laikų filosofijos istorijos temoms. Čia būtent, jis ypatingai kreipė žvilgį į skolastikos apraiškas naujojoj filosofijoj. Toki yra, antai, akademiniai raštai apie Dekarto santykius su skolastika (Descartes Beziehungen zur Scholastik 1897, 1899, ir „Beiträge"). Puikioj monografijoj apie Loką (John Locke und die Schule von Cambridge 1892) jis ištyrė įtaką, kurią buvo padariusi šiam anglų sensualistui platonizuojanti Kembridžo teologų mokykla.

Nemažiau kaip filosofijos istorijos, Hertlingui rūpi ir sistemos klausimai. Jau istorijos darbuos, kaip antai, veikale apie Aristotelio materiją ir lytį, ypač į kritiškus pasvarstymus jis tai šen tai ten įterpia sistemos, tačiau nesukliudydamas istorijos raidos. Nuo pat pradžių jis yra užsiėmęs ypač gamtos filosofijos ir su ją susimezgusiais pažinimo teoriniais klausimais sąryšy su metafiziška filosofiška pasaulėžiūra apskritai. Pirmon eilėn čia eina gerai pergalvotos knygos „Ueber die Grenzen der mechanischen Naturanschauung" (1875), kuriose jis kovoja už idealistinės pasaulėžiūros teises, stodamas už pilną teisėtumą moksle „daug šmeižtos teleologinės pažiūros" ir kritikuodamas tuomet vis labjau į mokslą besiskverbiantį materijalizmą ir ateleologišką mechanizmą. Jis pasirodo čia labai apsiiyręs cituojamojoj gamtotyros literatūroj ir pasirinktuose empiriniuose pavyzdžiuose. Jo protavimų būdas čia primena Lotzės „Metafiziką" ir jo „Mikrokosmą", kuriuose raštuose šis gamtotyra pagrįstu būdu stoja už teleologinę pažiūrą į pasaulį. Šio Lotzės pavyzdžio Hertlingas laikėsi ir eilėj smulkesniųjų raštų (1876—1880), kuriuose jis kovojo su mechanistiniu organinės evoliucijos aiškinimu, darvinizmą kartą pavadinęs „dvasine epidėmija" (Darwinismus als eine geistige Epidemie 1880). Tegu sau viena kita smulkmena Hertlingo pozicijoj į descendencijos problemą šiandien reikalinga revizijos, betgi jo principiniuose motivuose už teleologinę ir prieš mechanistinę gamtos filosofiją dar ir šiandien yra neišsekusio minčių lobio.

Idealistiškai pasaulėžiūrai Hertlingas atstovavo pirmoj eilėj daugiau iš metafiziko žvilgio punkto, nekaip iš etiko. Hertlingas, kaipo metafizikas, šiandien mums stoja prieš akis dar tik šiais metais jo mokinio prof. M. Meierio išleistose jo metafizikos paskaitose (Georg von Hertling Vorlesungen über Methaphysik herausg von. M. Meier, serijoj Sammlung Kösel, Münchene). Išprotavimų filosofiškos pasaulėžiūros problemoms Hertlingas teikia ir šiaip progai atsiradus dienos klausimus diskutuodamas. Antai, galima nurodyt jo reikšmingą raštą „Das Princip des Katholizismus und die Wissenschaft" (1898), įvadą į „Recht, Staat und Gesellschaft" ir „Kleine Schriften zur Zeitgeschichte und Politik" (1897). Paskutinieji dveitas raštų stato mums prieš akis Hertlingą jau ir kaipo teisės bei visuomenės gyvenimo filosofą.

Teisės ir valstybės filosofijos problemos Hertlingo literariniuos darbuos pasirodo vėliau už gamtos filosofijos ir metafizikos klausimus, tačiau gvildenamos juo energingiau ir nuosekliau. Nors kibt į šias problemas Hertlingą pastūmėjo jo įstojimas į politikos praktiką, tačiau būtų visai klaidinga

manyt jo šios srities raštus (Aufsätze sozialpolitischen Inhalts 1884 ir dveitą aukščiau minėtųjų) esant parlamento ar diplomatijos praktiko rezonavimus. Jis „aštriu žvilgiu kovojo už teisės ir visuomenės tvarkos etinį pagrindą, už organišką raidą visuomenės apskritai ir valstybės ypatingai, teleologiškos ir tejistiškos pasaulėžiūros prasme, netaip kaip grynoj sutarties teorijoj; kovojo už objektiviai galiojančią teisės idealų prigimtį negalimos pamest natūrinės teisės, kaipo vidaus įpareiginimo fundamento ir kaipo konkrečios teisės reguliativo, prieš teisės pozitivizmą ir atomišką mechanišką valstybės konstrukciją“ (Baeumker). „Hertlingo teisiškas ir valstybės filosofiškas galvojimas, nuolat buvęs kontakte su gyvenimo praktika ir jos dėka visada palikęs tolimas nuo bet kurio grynos teorijos utopizmo, buvo jau iš pat pradžių nukreiptas į principų klausimus ir vis stipriau juos pabrėžė. Juose išeita iš didelių socijologinio mokslo persilaužimų, kurių vyko 70-siais metais valstybės santykių su ūkio ir visuomenės gyvenimo atžvilgiu ir orijentuotasi sąmoningu priešingumu tuomet viešpatavusiam ekonominiam liberalizmui. Betgi jau tuomet Hertlingas ne mažiau stojo ir prieš kitą — valstybinio socijalizmo — kraštutinumą, ir atmesdamas visus vienašalius teorinius iškrypimus—aristoteliško vidurio kelio pavyzdžiu—visada atsišaukdavo į vienintėlius išlyginaučius ir nuolat lygiais paliekančius paskutiniuosius dorovės ir natūrinės teisės principus. Visuose tokiuose išprotavimuose Hertlingas paskutiniame gale visada eina į giliausias pasaulėžiūros priešingybes ir pirmiausia kauja savo priešininkų materijalistines premisas; socijalines problemas jis atsisako matyt esant tik „skilvio klausimus“ ir todel nelaiko galimu jas išspręst tik vienomis išorės priemonėmis. «Valstybės įstatymas visur duoda tik išorės rėmus; tikrai išpildyt, pilnai įgyvendint dorinę tvarką pareina tik nuo elgesio pavienių individų, besivaduojančių doriniu nusimanymu». Pozitivus etinis-religinis nusimanymas Hertlingui yra **b u t i n a s** atramas kiekvienos aiškių principų socijalinės praktikos ir todel taip pat ir premisą patiekiančios socijalinės teorijos. Savo teisės ir valstybės filosofijos šį gilesnį pagrindimą jis formuluoja abstrakčioj «tejistiškos teleologiškos pažiūros į pasaulį“ formulėj, iš kurios vien tegalima gaut visos būties, o drauge taip pat ir valstybės bei visuomenės tvarkos pilnos prasmės ir nuoseklus supratimas. O ši tejistiška-teleologiška filosofija savo gyvo pavidalo laimėjo krikščionybėje: «todel krikščionių tikėjimas jau vaiko sielai autoritingai ir religine lytim įdiegia tai, ką susimąstęs protas visada randa kaipo paskutinį tyrimo davinį» (Ettlinger).

Savo raštais ir akademiniu mokytojavimu Hertlingas išdirbo sau filosofijoj ir valstybės moksle tokį vardą, kurio jam nebeginčijo ir jo filosofijos priešininkai. Jis daug padarė pozitingam krikščioniškam mokslui. Stipriu balsu jis vis šaukė akademinį katalikų jaunimą stot į mokslo darbą, kad Vokiečių žemėj katalikai nebūtų atsilikę mokslui atstovaut, nepaisant jų priešininkų pastangų neįsileist katalikų į mokslo židinius. (Ir pačiam Hertlingui teko sutikti iš tos pusės nemaža kliūčių, kol jis pasiekė profesūros). Kad jo šis šauksmas nebuvo be atgarsio, rodo vardai paskutiniais metais habilitavusių katalikų profesorių ir privatdocentų Vokietijos ir Austrijos universitetuose. Akyvaizdoje šių faktų junti teisingumą Hertlingo pasakymo, jog „vienų vienas mokslininkas, vaisingai pasireiškiąs mokslo darbu ir drauge savo gyvenime būdamas visuomet ištikimu Bažnyčios sūnum, nusveria ištisus apologetikos tomus“. Tačiau, kad Hertlingas būdamas aukštosios mokyklos mokytojas ir politikas buvo nevienašališkas, tai rodo, jog iš

jo buvusių mokinių šiandien yra protestantų bei konservativų eilėse nemažiau, kaip katalikuose ir centro partijoj.

Padėt katalikų mokslininkams nugalėt kliūtis siekiant jiems į mokslo židinius ir patį mokslo darbą dirbt, 1876 m. sausio mėn. 25 d., šimto metų gimimo sukaktuvėse Juozo Görres'o, „kilnaus patrijoto, gilaus mokslininko, tikro krikščionies ir narsaus kovotojo už Bažnyčios teises ir laisvę", įsikūrė jo vardo draugija mokslui globoti „Görres-Gesellschaft zur Pflege der Wissenschaft im katholischen Deutschland". Hertlingas buvo vienas iš jos įkūrėjų, ir jos pirmininkas iki savo mirties. Ši draugija vaisingai mobilizuoja katalikus mokslininkus ir pasiskirsčiusi į įvairias sekcijas varo mokslo darbą arba pati leisdama arba subsidijuodama knygų ir žurnalų leidimą. Iš jos stambesnių vienlaikinių leidinių paminėtina valstybės bei visuomenės mokslo ir filosofijos enciklopedija (Staatslexikon, 5 tomai, Herder, Freiburg), kurios krypsnį ir pagrindą nustatė paties Hertlingo straipsniai. Jis padarė ir jo nomenklatorių. Be Hertlingo, vargu būtų įsikūręs ir Istorijos Institutas Romoj (Görres'o Draugijos įkurt nutartas 1888 m.), taip pat Mokslo Stotis Jeruzaly (įkurt nutarta 1907 m.). Valstybės kanclerio pavestas 1898—1902 m. tarėsi su popiežiaus kurija reikalu įkurimo katalikų teologijos fakulteto Štrasburgo universitete, laimingai tą reikalą išvesdamas iki galo. — 1892—1900 m. Hertlingas buvo dar ir krikščionių meno draugijos pirmininkas (Deutsche Gesellschaft für christliche Kunst).

Kaip giliai ir plačiai Hertlingas pajudino katalikuose mokslo tyrimą, rodo tuodu monumentiniu veikalu, išleistu jo 70 metų sukaktuvėms paminėti (1913 m.). Vieną iš juodviejų patiekė siauresnis jo mokinių filosofiškas būrys (Abhandlungen aus dem Gebiete der Philosophie und ihrer Geschichte [24 autoriai], Herder, Freiburg), o kitą Görres'o Draugiją, sutelkusi visų mokslo šakų atstovus (Festschrift G. v. Hertling zum 70. Geburtstag [57 autoriai], Kösel, Kempten). Šiuose rinkiniuose tik vienas antras taip sau, progos straipsnis, o visi kiti yra vis savaimingo, gilaus tyrimo darbai.

Palieka dar užsimint apie Hertlingą, kaipo politiką. Būdamas Bavarijos ministerių pirmininku, daug padarė savo šalies valstybiniams dalykams sutvarkyt. Bet tai mums mažiau įdomu. Įdomiau mums yra jo kancleriavimas, kuriuo metu šių dienų Lietuva buvo Vokietijos (pirmutinės Europoj valstybės) pripažinta kaipo nepriklausoma valstybė.

Kokių milžiniškų atmainų turėjo įvykt Vokiečių valstybės ir visuomenės nusiteikime, iki anuomet tik vargais negalais į Bonos universitetą įsiterpęs ir ilgai su panieka traktuojamas katalikas privatdocentas Hertlingas, dabar visos Vokietijos kaizerio buvo neatleidžiamai prašomas užimt aukščiausią valstybėj kanclerio vietą. Jau 1917 m. liepos mėn., atsistatydinus Bethmann-Hollweg'ui, du kart siūlomas užimt valstybės kanclerio vietą, Hertlingas atsisakė. Ir kai taís met spalių m. (atleidus Michael'į) pasiūlymas buvo padarytas trečią kartą, Hertlingas manė nereikiant atsisakyt nuo pareigos užsikraut šią sunkią naštą, ir, nugalėjęs savo svyravimą, todel sutiko.

Tuo laiku Lietuvos Taryba Vilniuje jau buvo pradėjusi savo pirmuosius žingsnius derybų su Berlynu del Lietuvos kaip valstybės pripažinimo. Šias eiles rašąs gerai atmena, kaip tuo reikalu Tarybos pasiųstoji Berlynan delegacija sugrįžusi darė savo pranešimą Lietuvių Mokslo Draugijos bute (kame tuomet, dar savo buto neturėjusi, Lietuvos Taryba laikinai darė susirinkimus) ir kaip delegacijos narys d-ras K. Šaulys referavo savo įspū-

žius apie kanclerį Hertlingą. Jisai išrodęs kaip simpatingas, malonus senelis, su pietų Vokietijos bruožais, visai ne prūsiško tipo. Atsisveikindamas, jis prašęs parvežt visai Lietuvos Tarybai jo sveikinimą ir linkėjimus.

Ką d-ras Šaulys tuomet pasakė apie Hertlingo nusistatymą Lietuvos nepriklausomybės atžvilgiu, visiškai neatmenu. Galima betgi drąsiai manyti, jog Hertlingo nusistatymas tuo metu negalėjo būti koks labai skirtingas nuo visų aukštųjų Vokietijos vyriausybės sferų nusistatymo. Pagal jo sūnaus, buvusiojo asmens adjutantu, objektingus užrašus (Karl Graf von Hertling, Ein Jahr in der Reichskanzlei, Freiburg 1919, Herder), Hertlingas „'au kaip nuilsęs, pagailėjimo reikalingas žmogus atvyko į Berlyną gestančiomis pajėgomis... Įvykdint neišvengiamas politikos reformas ir eit prie karo likvidacijos jis jau negalėjo todel, kad jis pats iki 1918 m. pavasario į karo padėtį žiūrėjo taip, kaip to norėjo vyriausioji karo vadovybė ir kadangi jis nebuvo palenkiamas už parlamentarinį režimą“. O karo vadovybės prieky tuomet stovėjo beveik diktatorium virtęs Ludendorff'as, kurs taip pat varė ir savo politiką. Jis nors kartą skundėsi valstybės kanclerio esąs visai prispaustas prie sienos, tačiau minėtos Karlo Hertlingo užrašų knygos kaip tik geriausiai nugriauja Ludendorfo gynimąsi nesikišus į politiką. Kliudymas kancleriui prasidėjo jau nuo pat pradžių, kai užsienių ministerija savaip ištaisė jo dekleracijos kalbą. Vis delto tenka pripažinti, jog būdamas iš prigimties taikus žmogus, sušvelnino jis partijų kovą, prieš vyriausiąją karo vadovybę siekė taikos be aneksijų ir kovojo už proporcinės Prūsų rinkimų sistemos įvedimą. Smulkiau apie jo pažiūras į atskirus mums įdomesnius dalykus sužinome štai ką: Lenkijos atstatymą jis laikė esant klaidą; Pabaltijos šalių jis nenorėjo aneksuot, bet, rodos, galvojo apie sąjungą ir muito uniją; tiktai Kuršui skaitė esant galimą artimesnį prisiglaudimą; atstatymą Belgijos laikė kaip savaime suprantamą dalyką“ (Karlo Hertlingo užrašai pagal Kl. Löffler'io recenziją Historisches Jahrbuch 41[1921]373).

Neįgalėdamas nieko padaryt prieš susidėjusias apystovas ir būdamas užeinančios parlamentinės sistemos priešininkas bei federalizmo gynėjas po 1918 m. spalių 3 d. karo ir politinės revoliucijos Hertlingas pasitraukė.

„Šiaip ar taip manysi apie valstybės konclerio Hertlingo politiką, vienas dalykas yra tikras, tai kad turi aukštai vertint, jog šis pulko metų sulaukęs valstybininkas ištikimiausiai eidamas pareigas Viliaus II noru ėmėsi valstybės vairo tokiu laiku, kuomet vokiečių vidaus ir užsienių karo politikos vežimas buvo visiškai iškleręs. Ši pareigos sąmonė yra jo pagrindinis bruožas . . . . Prie to prisideda didelė ištikimybė įsitikinimams, kuriuos jis viešai pareiškia nepaisydamas karjeros“ — taip rašo apie jį (Literarisches Zentralblatt 1919, 869) visai net ne jo pažiūrų žmogus (plg. t. p. 1921, 796).

Profesorius Grauert'as prie atidaro Hertlingo karsto tarp kita šitaip kalbėjo: „Ir jam, kaip kadaise Dantei, laisvė išrodė kaip viena iš didžiausių žmonėms Dievo duotų dovanų. Bet greta laisvės medžio jis reikalavo ir brangino laiduojaučio tvarką autoriteto tvirtą bokštą. Todel jis negalėjo susigyvent su naujų laikų perversmu. Kaipo parlamentaras, kaip Bavarų ministeris ir pagaliau kaip Vokiečių valstybės kancleris ir Prūsų ministerių pirmininkas, savo politinį idealą jis matė konstitucinėj monarchijoj, kuri rūpinasi kultūros interesais, socijaline globa ir liaudies luomų priešingybių lyginimu“. (Historisches Jahrbuch 39[1918/19]425).

Tatai suprantama, kaip jį turėjo sukrėst visi tie perversmai, kurie vienas po kito prasidėjo karą pralaimėjusioj jo šaly. 1918 m. spalių m. vidury jis rašė Grauertui: „Kas yra visa istorija, kurią mes mokykloje mokėmės, į kurią mes kreipėme mūsų mokslinį dėmesį, — kas visa tai yra palyginant su tomis baisenybėmis, kurias mes patys turėjome pergyvent praėjusias savaites! Neprietelius šaly, valstybė griuvesiuose, monarchijos, kurias mes tikėjome esant taip artimai suaugusias su vokiečių liaudies dvasia, kaip vėjo nupūstos! Kas dar liko iš to, už ką aš per visą mano ilgą gyvenimą stojau dorais tikslais, kas dar daugiau gali pražūt? Aš pats nebent galėčiau tuoj pasiguost, jog jau nebedaug dienų man paliko, bet aš drebu del mano vaikų ir vaikų vaikų ateities. „Dieve, padėk mums", tai vien ką galima pasakyt, bet aš ir nenoriu daugiau nieko sakyt, nes kiekvienam juk ir taip sunku savo skausmas kęsti" (t. p. 424).

Jo nujautimas įvyko. Naujiems metams užstojus (sausio 4 d.) Hertlingas pabaigė savo gausingą ir kilnų gyvenimą po šešeto dienų sirguliavimo nuo širdies silpnumo. Palaidotas Münchene.

Görres'o Draugija, reikia tikėtis, šiam savo nepavaduojamam pirmininkui pagamins neužilgo tinkamą literarinį paminklą. Tuomet gal ir mums dar teks į jį grįžti. O šiuo tarpu baigiame, nurodydami į šiuos mums žinomus apie jį raštus: H. Eiselė's Hochland X (1912/13) 12-sąs. 751—755 plg. prie to Hochland XI 230. M. Ettlinger'io Hochland XI (1913/14) 2 sąs. 227—230. Grauert'o Hischtorisches Jahrbuch 39 (1918/19) 423—432 ir Abhandlungen und Mittelungen der Görres-Ges. 3. Vereinsschrift 1918. Toliau: Cl. Baeumker'io Deutsche Literaturzeitung 39 (1918)3—7, 35—40; Jahrbuch der bayerischen Akademie der Wissenschaften 1919. München 1920, 19; Der Wächter 1. Jahrg. München 1918, 45.

Patsai apie save ir savo laikus Hertlingas rašo savo, jo sūnaus išleistuose, atsiminimuose: Erinnerungen aus meinem Leben 1919/1921, 3 tomai (Kösel, Kempten).

Juozas Koleris (Josef Kohler)

(1849 — 1919)

Juozas Koleris gimęs 1849 m. kovo m. 9 d. buvo pirmiausia teisėju (Manheime 1874 m.), vėliau karo teismo patarėju. Patentų teisės vadovėliu (Deutsches Patentrecht) (1878, ^{2}1900 tt.) jis atkreipė į save mokslininkų dėmesį ir patapo Viurcburgo universiteto profesorium (nuo 1878 m.). Po dešimties metų darbo Viurcburge, persikėlė į Berlyną, kame jis ir paliko tenykščio universiteto pažiba kaipo teisės mokslininkas ir filosofas.

Paskutiniais dešimtmečiais Koleris, be abejojimo, yra buvęs plačiausių žinių juristas netik Vokietijoj. Nėra tokios teisės mokslo srities, kurioj Koleris nebūtų pagrindingai ir vaisingai dirbęs. Jis žinojo visų laikų ir visų tautų teisę; jis žinojo asyrų ir aigiptiečių, indų ir kiniečių įstatymus, žinojo viduramžių teisės knygas, žinojo teisės papročius taip pat beveik ir visų šių dienų natūrinių tautų. Tuo jis patapo tikruoju šių dienų lyginamosios teisės mokslo pagrindėju.

Jo raštų ir veikalų skaičius liudija jo visaapimantį plunksnos darbą, kuris buvo lygiai vaisingas tiek siauresnėje savo šalies teisės srityje, tiek tautų teisėj; ypač šioj srity jis visose kultūringose šalyse pripažintas kaip vadaujamas mokslininkas.

Plačiam pasauliui jis labjausiai pasidarė žinomas savo pagarsėjusiu veikalu apie Šekspyrą (Shakespeare vor dem Forum der Jurisprudenz 1883, ²1919). Šis veikalas jau tada pagrindo jo pasaulinę garbę, palikdamas klasišku veikalu nemažiau Šekspyro tyrimo, kaip ir teisės istorijos, teisės filosofijos ir teisės lyginimo literatūroj apskritai. Ant jo pečių yra atsirėmus ir visa paskesnė tos rūšies literatūra apie Getę, Vagnerį, Ibseną.

Koleris buvo menininkas juristuose; bet drauge su menininku jis visada paliko ir sąžiningiausiai tiriąs mokslininkas, intujitingai pramatęs prieš keletą dešimtmečių šių dienų teisės raidą. Dvasia ir gyvybe tryškantį jo veikalų turinį laimingai papildė meniška, atbaigtos lyties kalba. Kaip toli siekė jo susiinteresavimas menu, rodo tai, jog jo būta netik Šekspyro, bet ir Dantės žinovo bei tyrėjo, parašiusio laisvą „Dievinės Komedijos“ sukomponavimą (freie Nachdichtung) ir šiaip eilę svarbių studijų (žiūr. gale). Netgi pats rašė kaipo poetas ir kompozitorius (Lyrische Gedichte und Balladen 1892. Neue Dichtungen 1895; Aus Petrarkas Sonettenschatz 1902 t.t.; Eine Faustnatur [romanas] 1907); Aus vier Weltteilen [kelionių vaizdai] 1908).

Didžiausiu jo nuopelnu betgi reikia laikyt tai, jog jis brangino filosofiją teisės mokslui. Visus didžiuosius teisės klausimus pirmoj eilėj jis stengėsi suvokt filosofiškai, tatai netaip, kaip elgiasi didžiausia dauguma šių dienų teisininkų. Ir todel ši jo mokslinio darbo sritis ir yra mažiausia supratingai jo specijalybės draugų įvertinama; užtat ateity šitoks filosofiškas problemų suėmimas ytin išaukštins Kolerio vardą.

Savo teisės filosofiją jis rėmė Hegeliu. Jo meningai, judriai dvasiai geriau tiko hegeliškas teisės supratimas — nuolatinis teisės kitimas, teisė kaip kintamų kultūros lyčių reiškinys, kaip vieno kurio laikotarpio dvasinių, dorinių ir ūkinių momentų suma — nekaip sustingusi Kanto ir neokantizmo teisės teorija. Tačiau ar neohegelizmas yra tinkamas pagrindas naujiems reikalavimams atatinkamos teisės filosofijos, reikia labai abejoti.

Ypatingai įdomi Kolerio pozicija į natūrinę teisę. Jis buvo vienas iš tō nedaugelio modernųjų teisės mokslininkų, kurie su įsitikinimu ir griežtai stojo už natūrinės teisės pripažinimą, delko ypač jis buvo tai vieno tai kito nerimtai užpuldinėjamas. Įsigilinimas į natūrinės teisės problemas nuvedė jį nuo Hugo Grocijo dar toliau atgal į didžiuosius skolastikos katalikų teologus ir teisės filosofus, į Tomą Akvinietį, Suarez'ą, Escobar'ą, Moliną ir k. Ir čia su visu savo ryškiu teisingumo jausmu Koleris visai pripažino šių teisės filosofų ir, pirmiausia, „didžiųjų ispanų“ aukštą mokslinį dydį. Nors jie laikosi kai kurių pirmuonių natūrinės teisės normų, tačiau Koleris rado jų teisės sudaryme lengvai judančio, tekančio elemento, ir jis šitaip juos paliudija: „Jų natūrinė teisė visada judri, visada pritaikinta šių dienų reikalavimams. Iš gausingo skolastikos arsenalo jie moka kalt ginklus stagnacijai nugalėt. Jie visada randa priemonių ir kelių persiristi per tuos posakius, kurie priešinasi pažangai“ (Archiv für Rechts und Wirtschaftsphilosophie Bd. X [1916/17] 235). Kitoj vietoj (Tag 1917 Nr. 13) jis juos šitaip aukština: „Vienas iš didžiausių tųjų prieš Hugą Grocijų ėjusių gamtos

teisės mokytojų nuopelnas yra tas, jog jie teisės dėsnius pritaiko „Circumstantiae“ ir „Materiae“, t. y., pasaulio tapsmo tikslams“.— Tai tokia giesmė, kūrios modernieji, rods, negalėjo klausyt nesivaipydami.

Jau kiek pirmiau del Kolerio buvo kilę kai kuriuose sluoksniuose darytinio triukšmo, kai jis tame pat jo įkurtame, iki mirties redaguotame ir paties daug prirašomame plataus krypsnio žurnale (VII [1913/14]485) recenzuodamas plačiai žinomo katalikų moralisto jėzuito A. Lehmkuhl'io veikalą „Casus conscientiae“, tą rencenzją šitaip pabaigė: „Iš čia matyt, kokia aiški ir tyra yra jėzuitų atstovaujamoji moralė, kiek maža atbukina moralinį jausmą kazuistika; o jei nusprendimai dažnai eina išsisukinėjimais (in Spitzfindigkeiten auslaufen), tai tas yra kaip tik padarinys to, jog tikrai sunku yra visiems moraliniams klausimams rast patenkinamą išsprendimą. Tegul tai nepamiršta tie, kurie dažnai imasi labai peikt jėzuitų dorą, patys betgi ne nebandę leistis į moralės kazuistikos sritį, kurioje dažnai yra tiek pat sunkių problemų, kaip ir teisės kazuistikoj.“ Taip pat ir kitoj vietoj (Tag 1914, Nr. 144) jis energingai atsiskaitinėja su nepagrįstais jėzuitų ordeno ir jo moralinės teologijos užpuldinėjimais: „Taip pat aš nesiidentifikuoju su visomis jėzuitų pastangomis, bet aš moku brangint nepaprastą (ungeheuer) idealizmą, kurs kadaise gavino Loyolą, ir aš pripažįstu jų galingus nuopelnus, nes jie didesnei Vokietijos daliai išlaikė katalikybę.“ Ir toliau: „Aš visada pareiškiau, jog moralinė jėzuitų kazuistika yra mokslo atžvilgiu įžymus darbas, einąs ne moralei atbukint, bet moralės savokoms nudailint; o tai yra teisinga ir tuomet, kai mes su visa eile jėzuitų nuomonių bei nuosprendžių ir nesutinkame; nes juk ir tuomet dar lieka be galo daug gera ir tinkama; o ir ten, su kuo nesutinkama, klausimai esmingai pajudinami jų pasvarstymu; ir tie, kurie visą jėzuitų dorą prakeikia taip kaip ji stovi (in Bausch und Bogen verdammen), turėtų vis delto patrūsėt įsileist į jų moralinių tyrinėjimų smulkmenas ir parodyt, kame jiems reikia pritart, o kame ne; o jei jie bus kitokių pažiūrų, tai privalės savo principus išdėstyt taip pat aštriai (in scharfsinniger Weise auseinanderlegen), kaip tai jėzuitai geba daryti, — taip, jei jie tai pajėgia!“

Jis dar kartą grįžta į tai Archiv'e (X, 238) energingai gindamasis, kad jis neva tai nepažįstąs pakankamai jėzuitų moralės ir nepaisydamas priešininkų kritikos priekaištų palieka su savo pirmiau turėtomis pažiūromis. Jis rašo: „Dar paminėtini puolimai, kuriuos darė jansenistai ant jėzuitų kazuistikos, kadangi tie puolimai rado stipraus atbalsio Paskaly; juk Paskalio „Lettres à un provincial“ yra tai tiesiog sutirštinimas priekaištų, kokių buvo padaryta didiesiems to meto moralistams ir natūrinės teisės mokytojams. Žinovas tuoj mato, koki šmeižianti ir menki buvo tie puldinėjimai. Suprantama, jog tokioj iki smulkmenų išdirbtoj kazuistikoj su tūkstančių tūkstančiais nuosprendžių atsitaiko ir kurių-nekurių paklaidų bei nuslydimų, ir, esant didelei daugybei Casus conscientiae, kai kada užtinkama ir skolastinių suklydimų. Bet tai yra mažmožis palyginant su čia sukuopta baisiai didele moralės ir teisės pasvarstymų gausybe, kuri ypatingai garbingai pasižymi palyginamai su bėdinu (ärmlich) tokio Kanto moralės katekizmu ir menkos vertės naujųjų hedonizmu. Tai palyginant, kai kam skverbiasi jausmas, kaip kad matytum milžinišką (gewaltige) didmenų pirklio prekių sandėlį stovint priešais kaimišką krautuvėlę“.

Šitaip išsitart šių dienų mokslininkui, tai reiškia mirtinai nusidėt prieš modernosios pasaulėžiūros šventąją dvasią, kurios rūšies nusidėjimai nea-

leidžiami nei gyviems nei mirusiems. Neatleido modernieji šio nusidėjimo ir Koleriui, nei gyvam nei mirusiam. Jam esant gyvam jie išdrįsta — daugiau ar mažiau paslaptomis — kelt abejojimų del jo mokslinės reikšmės, netgi del jo sąžiningumo; o mirus — argi tai netyčiomis taip galėjo atsitikt? — «vadaujamieji» laikraščiai, taip pat ir specijalūs žurnalai praėjo tylomis arba su nieko nekalbančiais pastebėjimais pro šį mokslo kunigaikštį. O gal ir jo mirusio dar bijojo, kad jis nestiprintų katalikų pasaulėžiūros? O Koleris per visą savo mokslinį darbą atvirai rodė aukštos pagarbos mokslingiems katalikų filosofijos darbams ir niekada nepaliovė stebėjęsis taip pat ir pačia Bažnyčia, kaipo milžiniškiausia pasaulio organizacija. Apie savo paties poziciją į Bažnyčią jis šitaip prisipažino aukščiau minėtame dienrašty (Tag 1914, Nr. 144): „Kas dar supranta katalikybę, tas tur pripažint joje esant pirmos rūšies kultūrinę pajėgą, kuri sutramdo ir žiauriausius karakterius, ir kuri taip pat ir tuos žmones, kurie savyje nešiojasi menkesnį etinį fondą, gali apglobt gilaus dvasingumo fluidu; tai yra tokia kultūros pajėga, kuri įgali išbudint žmoguje religinius jausmus, tąjį gražiausią žmogaus širdies lobį, ir paprasto žmogaus pažiūrą į gyvenimą pakelt į nušvitusio pasaulėvaizdžio aukštybes. Aš galiu apie tai kalbėt, kadangi aš pats esu išaugęs katalikybėj: aš buvau vyskupo Ketelerio stiprintinis (Firmling)". Tačiau del kitos pusės jis pasisakė toj pat vietoj: „Niekas, pažįstąs mano filosofiją, netikės, jog savąją pasaulėžiūrą aš įdentifikuoju su jėzuitų pasaulėžiūra, ir jog aš stoviu pozitivios katalikybės punkte; tada aš turėčiau visiškai pamiršt mano hegeliškąjį pantejizmą ir manąją Vedantos filosofiją".

Tačiau iš jo raštų ypač paskutiniaisiais metais, rodosi, išeina, jog jis prie savo gyvenimo galo dar žymiai prisiartino bent prie katalikų Bažnyčios filosofiškojo idealo, gal būt, skolastikos studijavimu, kurį darbą jis uoliai dirbo ypač paskutiniaisiais metais. Dr. A. Steiger'is, buvęs artimuose su juo santykiuose, rašė (Kölnische Volkszeitung 1919. VIII. 8. Nr. 614): „Ginčytasi del jo pasaulėžiūros. Jis nedaugeliui leido į save pažvelgt. Man jis kartą kalbėjo apie jo aukštą gerbimą Vatikano politikos pasaulinio karo metu. Mane stūmė, dar daugiau iš jo išgirst. «Aš stoviu labai arti jūsų religinių ir politikinių nusistatymų; taip, taip, labai arti». Toks buvo Juozo Kolerio atsakas."

Kaip ten bebūtų, šiaip ar taip vis delto didžio mokslininko sieloj niekada nebuvo visai užgesus jaunybėj priimtos krikščionių minties šildanti kibirkštis; ir jei jo gyvenimas dar būtų trukęs ilgiau, kas žino, ar laiko bėdos ir jo nebūtų visai sugražinę į jo jaunybės dienų Bažnyčios prieangius. Jis visada buvo nenuilstamai ieškanti dvasia, kuri audringais jaunybės metais tikrai per daug modernos filosofijos įtakoj buvo pametusi tvirtą pagrindą tikėjime ir jo daugiau pilnai nebesurado, kadangi jis, tur būt, ne visai teisingai buvo pažinęs gryną Bažnyčios mokslą iš jo paties vidaus esmės ir iš jo giliausios filosofijos apskritai. Tačiau katalikų pasaulis turi vieną dalyką dėkingai išpažint prie jo karsto: tai buvo žmogus, visada narsiai išpažinęs tiesą, ir nenusigąstas kovotojas už teisės kilninimą, už jos dorinimą (Ethisierung). Tikėkimės, kad jo paskutinėmis gyvenimo valandomis Dievo malonės spindulys rado kelią į jo širdį, taip karštai kovojusią už tiesą, aiškumą ir grožį.

Kolerio raštai (be jau minėtųjų šiame straipsny): Autorrecht (1880); Forschungen aus dem Patentrecht (1888); Prozess als Rechtsverhältnis (1888); Prozessrechtliche Forschungen (1889); Lehrbuch des Konkursrechts (1891);

Literarisches und artistisches Kunstwerk (1892); Leitfaden des Konkursrechts (1893, ^{2}1903); Beiträge zum Zivilprozess (1894); Handbuch des Patentrechts (1901 t); Eigenbild im Recht; Verbrechertypen bei Shakespeare (1903); Lehrbuch des bürgerlichen Rechts (I, 1904; II-III, 1906); Urheberrecht an Schriftwerken und Verlagsrecht (1906); Moderne Rechtsprobleme (1907); Grundriss des Zivilprozesses (^{2}1909); Kunstwerkrecht (1908); Einführung in die Rechtswissenschaft (^{3}1908); Lehrbuch des Patentrechts (1908); Lehrbuch der Rechtsphilosophie (1909) 2-sis perdirbtas leidimas 1917; Hammurabis Gesetz (su Peiser'iu ir Ungnad'u, 3 tomai, 1904/1910); Die Anfänge des Rechts und das Recht der primitiven Völker (1—48) ir Das Recht der orientalischen Völker (49—153) sudėtiniame veikale „Die Kultur der Gegenwart" VII, 1 (1914 Teubner, Leipzig). Grundlagen des Völkerrechts (1918).

Daugybė Kolerio straipsnių visais teisės dogmos, istorijos ir filosofijos klausimais dar yra jo vieno arba drauge su kitais įsteigtuose ir redaguojamuose žurnaluose (ir enciklipedijose), būtent: Archiv für Strafrecht (nuo 1900), Holtzendorffs Encyklopädie der Rechtswissensahaft (^{6}/1902/04); Archiv für bürgerliches Recht (nuo 1888), Zeitschrift für vergleichende Rechtswissenschaft (nuo 1883), Archiv für Rechts- und Wirtschaftsphilosophie (nuo 1907).

Apie Dantę ir šiaip kiti raštai: Dantes heilige Reise. Freie Nachdichtung der „Divina Commedia". 3 Bände (1901—1903); Scenen und Sinnsprüche aus Dantes heiliger Reise. Köln, Ahn, be metų; Vom Lebenspfad. Gesammelte Essays (1902), tenai apie Dantę: Dante und die Gegenwart, Dante-Übersetzung oder Nachdichtung?—Aus Kultur und Leben. Gesammelte Essais (1904), tenai: Was ist uns Dante? Dante und der Aufblühende Handel Italiens. Dantes Beatriče.—Dante als Prophet unserer Zeit (1906). Žurnaluose: Dante und die Homosexualität, Arch. f. Strafrecht 48 (1901), Die Fälscher in Dantes Hölle, t. p. (1901); Dante Errinerungen. Roter Tag, Berlin 1905 Nr. 141; Die irdische und die himmlische Liebe bei Dante, Beilage zur Münchener Allg. Zeitung 1906, Nr. 299; Dante und Shakespeare, Roter Tag, Berlin 1914, Nr. 243. Dante und die Willensfreiheit, Deutsches Dante-Jahrbuch, 5 Band, 1920.

Kolerio darbo įvertinimo santrauką iki to laiko sakosi padaręs Berolzheimer'is, Juristisches Literaturblatt 1907. V. 15. Tas pats apie jį rašė jo 70 metų gimimo sukaktuvėms (V. 9) (Archiv für Rechts- und Wirtschaftsphilosophie XII (1918/19) ir netrukus po sukaktuvių mirus (VIII. 3) (XIII 1919/20). Paskui Otto Hipp, Hochland XVII (1919/20). Šiojo straipsnelis paimtas pagrindu ir mūsiškiam. Čia pridėtasis literatūros sąrašas nepretenduoja būti visai pilnas.

Enrikas Lamašas (Heinrich Lammasch).

(1853—1920).

Enrikas Lamašas gimė 1853 m. gegužės m. 21 d., nuo 1885 m. buvo teisės profesorium Insbruko universitete, paskui nuo 1889 m. Vienos universitete. Jis pagarsėjo pasauly kaipo mokslininkas, jis pakartotinai stojo į darbą savo tėvynės likimui lemt kaipo valstybininkas ir iki paskutinių savo gyvenimo dienų nenuilstamai dirbo kaipo kovotojas už tautų taiką.

Dviejose teisės disciplinose Lamašas nudirbo įžymių darbų — baudžiamojoj teisėj ir tautų teisėj. Buvo pradėjęs nuo pirmosios ir vis daugiau linko į antrąją. Eilėj monografijų jis kliudė svarbiuosius abiejų šių teisės sričių klausimus, kaip priežastingumo problemą, pasikėsinimo mokslą, teisių nustojimą del pasenėjimo, politikos nusižengimus ir pakartotinai išdavimo pareigą bei prieglaudos teisę (Moment objektiver Gefährlichkeit im Begriff des Verbrechenversuchs 1879; Auslieferungspflicht und Asylrecht 1887). Jo baudžiamosios teisės kompendijumas (Grundriss des Strafrechts 1899) yra labai dvasingos ir nors trumpos, bet labai turiningos knygos, trumpu laiku išėjusios ketvertu leidimų; jose išdėstyta sąryšy baudžiamoji austrų teisė.

Jo paskutiniųjų metų darbai visi yra apie tautų teisę. Ypač dvi problemos jam davė akstino daryt vis naujų, gilių tyrinėjimų — tai internacinis taikos teismas ir tautų sąjunga. Jo knygos apie taikos teismą („Die Lehre von der Schiedsgerichtsbarkeit in ihrem ganzem Umfange" Stier - Somlo Handbuch'e des Völkerrechts 1913) yra pirmasis sistemingas to svarbaus įtaisymo išdėstymas. — Su kitais jis yra įkūręs „Oesterreichische Zeitschrift für Völkerrecht" ir karo pabaigoj išleidęs knygas apie tautų teisę po karo (Das Völkerrecht nach dem Kriege 1917).

Kaipo kriminalistas Lamašas laikėsi klasinės baudžiamosios teisės mokyklos, kuri piktadarybę supranta esant taip pat ir kaip dorinį nusižengimą, o bausmę kaip teisingą atlyginimą. Šiąja pažiūra jis susiskersavo su Vokietijos baudžiamosios teisės reforminio judėjimo vadu, su Pranu v. Liszt'u. Kai šis savo pagarėjusioj Müncheno paskaitoj principingai paneigė skirtumą taip piktadarybės ir beprotybės, o bausmę pareiškė esant tik kaip gryną tikslingumo priemonę (Zweckmässigkeitsmassregel), tai Lamašas išstojo iš Liszto vedamosios „Internacinės Kriminalistų Sąjungos". Tačiau kaip prieš tai, taip ir po to jis gyvai užjautė baudžiamosios teisės reformai, nes jis, toks aštrus teorininkas ir šių dienų teisės žinovas, apskritai, daugiausia buvo užsiėmęs ateities teise. Jis įžymiai dalyvavo prirengiamuose darbuose naujam austrų baudžiamosios teisės projektui 1909 m., kuris, atsižvelgiant į modernuosius reikalavimus, nėra atsilikęs nuo jokio šių dienų baudžiamojo kodekso ar kodekso projekto. O 1912 m. Austrų vyriausybei įnešus tą projektą į valstybės tarybos senatą, Lamašas ėjo referentu. Jam dirbant, pavyko palenkt senatą beveik be atmainų priimt įneštąjį projektą. Tiktai atstovų rūmuose projektas užsigulėjo, o didysis karas baudžiamosios teisės reformas nustūmė į užpakalį. — Ir kitais įstatymų leidimo atvėjais Lamašas gyvai darbavosi austrų senate, kurio jis buvo narys, priklausydamas į vidurio partiją.

Pakartojamai kviečiamas į ministerius, Lamašas atsisakydavo, nenorėdamas išeit iš savojo mokslo kabineto. Ieškot titulų, garbės, pažymėjimų jo filosofiškai dvasiai buvo svetimi dalykai. Jis žinojo tik vieną pasididžiavimą—tai dirbt ir savo darbu būt naudingam. Tiktai kai 1918 m. spalių mėnesy Austrija sudužo, jis, ciesoriaus spiriamas, tarėsi neprivaląs toliau priešintis. Jis pasiaukojo, kaip kad ir Hertlingas, ir apsiėmė pirmininkaut paskutiniame prieškarinės Austrijos ministerių kabinete, turėjusiame likviduot monarchiją. Jo taikos politika ir visuomet parodytas taikingumas nevokiškoms Austrijos tautoms, šiam reikalui jį rodė esant kaipo tinkamiausią asmenį. Tačiau valstybės suirimas buvo jau per toli nuėjęs ir atskiros senosios Austrijos tautos jau įsikūrė savaimingas valstybes. Ciesorius Karlas

atsitraukė nuo valdžios, Lamašo kabinetas pasidavė dimisijon. — Taip tat, paprastu laiku politikoj geriausių žmonių patarimų, apskritai, nepaisoma; tokių žmonių — Lamašo ar Hertlingo—šaukiamasi tik atėjus paskutinajai, kada visi iki tol buvusieji politikai visiškai nusipolitikuoja ir valstybėjau pradeda griūt į bedugnę. Tik tada ką bepadarys nors ir geriausi valstybininkai, kai jau bet kas daryt esti per vėlu.

Didžiausio intereso Lamašas turėjo tautų teisei. Šioj strity jis atliko didelių darbų. Del jo išsidirbto autoriteto Austrijos vyriausybė siuntė jį mokslo delegatu į pirmąją ir antrąją taikos konferenciją Haagoj. Darbas su tautų teise nuvedė Lamašą į pasaulio politiką. Jo vadaujamos žvaigždės buvo tautų sutaikymas ir pasaulio taika. To reikalaujant jis matė ir krikščionybę, kurią jis netik lūpomis išpažino, bet kurią ir gyveno. Jei visi žmonės yra vieno dangaus tėvo vaikai, tai kaip gali būti jų tarpe vietos karui? Lamašas nebuvo svajotojas, kurs būtų, neatsižvelgdamas į tikrybę, gyvenęs tuščiomis svajonėmis. Jis gerai suprato, jog šių dienų pasaulis dar nėra priėmęs savęsp tų aukštų idėjų, užtat jis stengėsi parengt joms kelią. Lamašui rodėsi būsiant patikrintą patvarią taiką, jei pavyktų sukurt antvalstybinę tautų organizaciją ir nustatyt, idant atskirų valstybių tarpe iškylą ginčai būtų išlyginti gerumu. Pagrindingais tyrimais jis mėgino galimumą ir sąlygas tokios valstybių taikos sąjungos, į kurią jis tarė reikiant priimt ir popiežių; jis tiekė pasiūlymų tautų sąjungai išplėtot, ypač dirbo pastatyt taikos teismui, kurio reikšmę ir vertę jis pats buvo išmėginęs. Nes, būdamas Haagos teismo rūmų narys, jis pakartotinai dalyvavo internaciniame taikos teisme. Jis funkcijonavo kaipo pirmininkas Prancūzijos ir Anglijos ginče del santykių su Mascat'o sultonu (1905), paskui Orinoko reikalu tarp šiaurinės Amerikos ir Venezuelos (1910) ir pagaliau sunkiame, politikai labai reikšmingame ginče tarp Jungtinių Valstybių ir Anglijos del žuklavimo Šiaurės Atlantike (1910). Jo išmintingumui ir teisingumui visada pavykdavo susiginčijusius sutaikint; ypač išsprendus žuklavimo ginčą Lamašas buvo aukštinamas Anglijoj ir Amerikoj.

Pasaulio karas giliai surūpino šį kilnų žmogų. „Aš matau, jog viskas, ką mes pažįstame kaipo krikščioniškai-germanišką kultūrą, skęsta kraujo tvane"—rašė jis viename laiške. Ir karo metu Lamašas vis galvojo švelnint priešingybes, veikė suartinimui nepriętelingų partijų. Suprantama, del to jis susiskersavo su tais politikais, kurie karą laimėt tikėjosi tik kardo aštrumu ir be atodairos taikinant visas jėgos priemones. Jį net apšaukė savo tautos priešininku, tik del to, jog jis savo tautos išganymo ieškojo kitais keliais, nekaip oficijalinė politika.

Paskiausiai Lamašas dalyvavo politikoj, tarpininkaudamas St. Germain'o taikos konferencijoj. Jis visada pirmygtinai pabrėždavo savo tautiečių apsisprendimo teisę buvusioje Austrų monarchijoj, ypač būtent, pietų Tiroly, deja be vaisių. Viltis, kurią jis buvo sudėjęs į pasireklamavusį taikingumu šiaurinės Amerikos prezidentą Vilsoną, neišsipildė. Dar ginklams žvangant, jis buvo reikalavęs taikos, kuri savy neturėtų naujo karo daigų, „idant jąja nė viena tauta nebūtų pažeminta ir išnevalinta, ir nė jokia valstybėj tauta prieš savo valią ir interesus nebūtų išdraskoma". Tatai iš šių teisybės reikalavimų pasityčiojanti taika turėjo jį skaudžiai apvilt. Bet del to Lamašas vis tik nenustojo tikėjimo ateitimi ir galutinu taikos idėjos trijumfavimu.

Mokslas ir pasaulio taikos dalykas daug nustojo jo asmeny. Lamašas buvo juristas kilniausia žodžio prasme. Esminis dalykas teisėj jam buvo ne formalinė taikos pusė, bet jos etinis turinys. Jis buvo persiėmęs mintimi, jog teisė ir vien teisė privalanti tvarkyt žmonių santykius netik valstybėj, bet ir tautų draugystėj, jog teisė visada privalanti turėt pirmenos prieš jėgą. Jis gražiai yra pasakęs: „Ir galingiausių valstybių tautos gali tik pelnyt, jei jos lenkiasi ne prieš bet kurią pasaulinės valstybės valdovo brutalinę pajėgą, o prieš pasaulinės teisės viešpatavimo idealią pajėgą". Šiam savo idealui jis paliko ištikimas nepaisant visų priekaištų, jam jis visas buvo atsidavęs; visa, ką jis pažino esant teisinga, narsiai ir be baimės stengėsi paverst ir darbu. — Jo per anksti su šiuo pasauliu atsiskyrusiame asmeny žmonija neteko vieno iš savo geriausių narių, mokslo ir gyvenimo idealizmas — geriausio savo reiškėjo.

Imdamiesi, gal būt, nuo artimiausio sąsiuvinio plačiau gvildent mūsų žurnale teisės filosofijos ir tautų teisės klausimus, pakartotinai turėsime progos arčiau pasipažint su šio vyro kilniomis idėjomis tose srityse.

Lamašo raštai čia paminėta toli gražu ne visi. Jų dar daug yra įvairiuose žurnaluose. Biblijografijos apie Lamašą šiuo tarpu težinojome tik vieną prof. T. Rittler'io (Hochland XVII [1919 — 20], 1, 607 — 610) paminėjimą, kurį su nedidelėmis modifikacijomis čia ir padėjome.

Otonas Vilmanas (Otto Willmann)

(1839 — 1920).

Gimęs 1839 m. balandžio m. 24 d., miręs 1920 m. liepos m. 1 dieną, Vilmanas yra vienas iš įžymiausių šių dienų katalikų dvasios pasaulio asmenybių — kaipo filosofas ir pedagogas. Apie jo gyvenimą, dvasios raidą ir raštus jau rašyta 1919 — 1920 m. „Lietuvos Mokykloj" (203 — 222) jo 80 metų sukaktuvių proga Ten esamąjį raštą papildo jo dukters laiškas, atsiųstas „Liet. Mokyklos" redaktoriui netrukus po jo mirties (įdėtas ten pat 620 p.). Apie didžiausią Vilmano veikalą — Idealizmo istorija — kiek plačiau kalbama ir šiame žurnale (I—II, 220 — 223). Ten pat pridėta ir jo filosofiškų veikalų sąrašas. Tatai šioj vietoj nekartodami to, kas jau yra rašyta, skaitytoją pasiunčiame į anuosius apie jį raštus.

Vilius Vundtas (Wilhelm Wundt)

(1832 — 1920)

Apie Viliaus Vundto (gimęs 1832 m. rugpjūčio 16 d, miręs 1920 m. rugpiūčio 31 d.) mokslo darbą ir jo galvojimo kryptį, sekant Fröbes'u, jau rašyta praeitais „Logo" metais (I—II, 115—122). Šioj vietoj, turėdami progos, tik papildome literatūrą apie jį. Būtent: Passkönig, Die Psychologie Wundts (1912); Emmel, Wundts Stellung zum religiösen Problem (1912); Nef, Wundts Stellung zur Erkenntnistheorie Kants (1913); St. Hall'io veikalas (1920) apie Vundtą vertingas pirmiausiai kaipo Vundto mokslo apžvalga; toliau dar: Heussner, Einführung in Wundts Philosophie und Psychologie (1920); Panajotidis, Die Lehre Wundts vom primitiven Geistesleben (1921). Klimke, S. J. Der Mensch (1908).

Remigius Štelclė (Remigius Stölzle)

(1856 — 1921)

Remigius Štelclė gimė 1856 m. lapkričio 23 d. Bavarų žemėj mokytojo šeimoj. Studijavo klasinę filologiją, estetiką ir filosofiją. Gavęs d-ro laipsnį Viurcburgo universitete ir išlaikęs valstybinius egzaminus, 1880—86 m. dirbo Augsburgo gimnazijos asistentu, nuo 1886 m. buvo paskirtas Viurcburgo gimnazijos mokytoju, bet jau po dveito mėnesių jį pakvietė į tenykštį universitetą logikos, metafizikos ir filosofijos istorijos profesorium. Nuo 1913 m. dar jam pridėjo ir pedagogiką, kurios srity daugiausiai ir dirbo paskutiniuosius savo gyvenimo metus. Mirė 1921 m. liepos 23 d. ką tik pabaigęs savo rektoriavimo metus.

Dirbdamas filosofijos ir pedagogikos srityse paliko 22 savaimingu raštu ir 98 straipsnius įvairiuose perijodiniuose leidiniuose. Čia paminėsime tik pačius svarbiausius jo veikalus.

Savo mokslinius gabumus Štelclė puikiai parodė jau savo pirmame darbe (1880 m.) gaudamas Viurcburgo universitete premiją už raštą tema: „Begriff und Lehre vom Unendlichen (apeiron) bei Aristoteles mit vergleichender Bezugnahme auf frühere Lehren". 1887 m. ėjo filologiškas-pedagogiškas darbas: „Cicero de oratore L. 1. erklärt"; šis darbas buvo patiektas tiesioginiam mokyklos reikalui. 1891 m. pirmu kart išleido iš rankraščio Abelardo 1121 m. nusmerktąjį raštą „Tractatus de unitate et trinitate divina". Betgi stambiausias jo ankstybo folosofiško darbo veikalas, tai yra 1897 m. išėjęs „Karl Ernst v. Baer und seine Weltanschauung", kuriame išsemiamai išdėstoma Baerio filosofija. Šio veikalo objektą paliesime ir plačiau.

Mat, tuoj po mirties didelio zoologo ir antropologo Karlo Baerio (kilęs iš Pabaltijos, profesoriavo Karaliaučiuj, Petrapily ir Taline, † 1876) kilo ginčas del jo pozicijos į tejizmą, į kurį jis buvo grįžęs savo gyvenimo gale. Tatai šiai problemai išspręst Štelclė ir panaudojo visą prieinamą medžiagą iš vokiškų ir rusiškų Baerio raštų, taip pat ir daugel nespausdintos medžiagos. Jo tyrimo daviniai toki:

Nepriklausomai nuo Cuvier'o Baeris atrado savąjį tipų mokslą, padariusį jį palyginamosios evoliucijos tėvu ir atvedusį jį įrodyt Harvey'o dėsnį „Omne vivum ex vivo", kuris jį tuo būdu nukreipė nuo evoliucijos bei epigenezės, o pakreipė į transmutaciją iš vidurinių padėlių. Šio dalyko pažinimas buvo Baeriui principingas ir palieka jo nuopelnas. Tuo būdu jis pirmu kart atrado mokslinę teleologijos prasmę, kuri prieš jį buvo įrodinėjama tik filosofiškai. Aiškiai tai įvertindamas Baeris ir terminą Z w e c k m ä s s g k e i t (tikslingumas) perdirbo į Z i e l s t r e b i g k e i t (siekingumas): negalima esą sakyt, kad vištos kiaušinis patsai turįs t i k s l ą pavirst į vištą, kadangi kiaušinyje nėsą nei sąmonės nei valios; bet kiaušinis turįs šį siekimą, ir jo raida esąs toks vyksmas, kurio rezultatas esąs iš anksto numatytas pačiame kiaušiny. Tuo būdu Baeris vienoj pusėj prisiderina prie mechaniškų vyksmų ir šioj raidoj apsrendžia mechanišką priežastį; kitoj pusėj jam atsiveria pažinimas, jog daigo padėlys, taigi vidaus sąlyga, čia yra tas dalykas, kuris, prieš atsiliekant mechaniškam susimezgimui, kreipiąs jį patį į siekimą ir apreiškiąs viso vyksmo tikrąją prasmę.

Šis gamtomoksliškas tikslingumo sąvokų apsprendimas yra tikrasis Baerio gyvatos darbo branduolys. Jis padarė jį stipriausiu priešininku se-

nojo darvinizmo su jo antiteleologiška, antireligiška ir antietiška kryptimi. Kaipo toks, ilgai nepažintas ir išjuoktas, Baeris šiandien virsta nugalėtoju, ir Štelclės jo laimėjimo pranašavimas šiandien yra puikiai išsipildęs (plg. Logos I — II, 190 — 191). Baeris virsta tikrojo raidos mokslo sukūrėju: gyvybė yra ne tiktai mechaniškas procesas, bet pareina iš dvasios ir vidaus (geistig und innerlich bedingt); individualios gyvybės kilimas yra jau esamojo gyvybės proceso tęsimas. Idėja, patsai gyvybės procesas, yra varomoji raidos jėga, kad ir kaip maža galėtum suprast, kaip tas procesas eina. Del gyvybės kilmės Baerio pozicija svyruoja. Didžiausioj savo darbo aukštumoj jis linksta į savaimingą gyvybės kilmę; šiaip jis prisipažįsta prie transmutacijos, bet tam tikrose ribose. Blaiviai žiūrėdamas į faktus, Baeris pripažįsta esmingą skirtumą tarp žmogaus ir gyvulio sielos dvasiniu atžvilgiu; jis atmeta žmogaus kilmę iš gyvulio ir linksta priimt taip pat ir žmogų kilus savaimingai.

O visos siekingos raidos pagrindą Baeris mato pasaulio protė, tikslingai veikiančioj būty su sąmoningu norėjimu ir galvojimu. Rods, šį pasaulio protą Baeris įgali galvot tik idealistiško pantejizmo lytimi. Tačiau Baerio religijos filosofija svarbiausiu laiku dažnai svyruoja tarp pantejizmo ir agnosticizmo. Jo religijos supratimas mato religiją esant jausmą, Dievo ilgesį, o krikščionybės dogmas jis įgali įvertint tik racijonalistiškai. Tiktai savo gyvenimo gale Fichtės įtakoj—Štelclė tai įrodė—jis grįžta į tejizmą ir su pilna sąmone leidžia savo religinei bendrijai prirengt save mirti ir palydėt į karstą.

Siekingumas yra ypatingas pažymys taip pat ir istorijos filosofijos Baerio pažiūrų, kurios jį daro Lotzės pirmataku ir ištikimu Humboldto dvasios paveldėtoju.

Su Štelclės veikalu apie Baerį vidaus giminybės turi jo artimas filosofiškas veikalas: „A. v. Kölliker Stellung zur Descendenzlehre. Ein Beitrag zur Geschichte moderner Naturphilosophie" (1901). Kelikerio asmeny Štelclė mato Baerio dvasinį giminietį, kuris, kaip ir Baeris, yra vadas histologijos ir fizijologijos, evoliucijos istorijos, lyginamosios anatomijos ir zoologijos srityse. Jis išdėsto jo pažiūras devynete skyrių apie darvinizmą, raidos mokslą, paveldėjimą ir t.t.

Kelikeris, kaip ir Baeris, laikosi principo, jog organizmo rūšies pakitimą galima esą išaiškint tik vidaus priežastimis, bet nuostabiu, nepagrįstu nenuoseklumu jis atmeta tikslą gamtoj. Esą tiktai būtinumu veikią dėsniai.— Taip tat ir Kelikeris stato „natūrinę leidimo istoriją", kurioje gyvybės pirmuoniai daigai atsiranda per generatio spontanea, o iš šios per generatio secundaria viso pasaulio organizmai; tačiaus tai, pasak Kelikerio, yra tik į tiesą panaši hipotezė. Savo pagrindine pažiūra Kelikeris yra Darvino priešininkas; Darvino genetinės raidos mokslą jis pakeičia pasidarymo dėsniu, arba raidos planu, kuris paprastesnes lytis nepriklausomai nuo viena kitos stumia vis įvairiopiau plėtotis. Kelikeris moko heterogenišką gaminimą, arba raidą šuoliais ir paveldėjimo teorijoj palaiko Negelio idijoplazmos supratimą. Veikiančias raidos priežastis jis, žinoma, vėl randa grynai daigo plazmos cheminės sudėties mechanikoj, atmesdamas ir paties pasidarymo dėsnio įtaką. Todel Štelclė kreipiasi prieš mechanistišką Kelikerio pasaulėžiūrą ir tikslingų principų neigimą, kaip ir prieš Leidėjo neigimą; tačiau patvaru Kelikerio moksle laiko jo darvinizmo kritiką, vidumi sąlyguotos raidos priemimą ir logišką savo paties pastatytų tvirtinimų įvertinimą; Kelikeris juos laikė tik įtikimamomis hipotezėmis.

Į gamtininkų filosofiškas pažiūras Štelclė dar kartą grįžo savo gyvenimo gale, kai savai rektorato kalbai buvo pasiėmęs išaiškint „Darvino poziciją į Dievo tikėjimą" (Darwins Stellung zum Gottesglauben 1922), kuris jo raštas ištisai išspausdintas šiame laikrašty praeitais metais (I—II, 193—206).

Įsidirbęs į gamtininkų Baerio ir Kelikerio pasaulėžiūrą, Štelclė ir pats nepaliko be jų įtakos savajai gamtos filisofijai, kad ir pasilaikydamas savuosius principus. Senesnieji mokiniai žino, kaip jis visada primygdamas nurodytavo į Baerį. (Yra išleidęs ir parinktų Baerio raštų: „Karl Ernst von Baers Schriften ausgewählt und eingeleitet" 1907, serijoj „Bücher der Weisheit und Schönheit"). „Baeris ir Kelikeris pripildė jį naujųjų laikų gamtos mokslo galvojamuoju būdu, atvadavo jį nuo vėlybosios skolastikos nepakankamos empirijos ir pertemptos spekuliacijos, taip pat atvadavo ir nuo su išankstos nusistatytomis idėjomis dirbančios Hekelio ir jo rato gamtos filosofijos" (Engert).

Aiškus gamtos mokslo dalykuose nusistatymas vedė Štelclę pripažint iki kai kurio laipsnio organizmų rūšių transmutaciją, kurios sutaikomumą su tejistiška Leidimo sąvoka jis nuo senai pabrėžė, kaip ir Vasmanas. Jis akino descendencijos mokslą atatinkamu būdu dėstyt jau ir žemesnėse už universitetą mokyklose (žiūr. jo mintis apie tai „LietuvosMokykla" 1923 m. 21—22 p.). Bet jis palaiko esminį skirtumą tarp anorganinės ir organinės gamtos, neigdamas savaimingą gyvybės atsiradimą bet kuria lytim; jis taip pat atmeta žmogaus iš gyvulio kilmę, remdamasis blaivu gamtotyros ir paleontologijos tyrimo faktų įvertinimu, taip pat esmingu gyvulio sielos skirtumu nuo žmogaus sielos. Tačiau pripažinimas teleologizmo kaip ir vidaus priežasčių Štelclę pastumėjo toliau už Baerio ir Kelikerio, į pagilintą aristotelišką skolastišką gamtos supratimą, į gamtos filosofijos rūmų apkarūnavimą Dievo mintimi. Jo Dievo tikėjimo supratimo pagrindai žymu kritikuojant neteisingus Darvino išprotavimus del jo agnosticizmo.

Patsai kritiškas Dievo įrodinėjimų pagrindimas bei ontologija, kaip ir pažinimo teorijos klausimai, Štelclei mažiau rūpėjo. Jis tik griežta logika visada stovėjo už gamtos mokslo ir metafizikos santykius, kurį dalyką du kart gvildeno laikraščiuose: Natur und Offenbarung 56[1900] ir Philosophisches Jahrbuch 33[1920]). Paskutinysis jo tuo klausimu straipsnis yra idėtas ir šiame laikrašty (I—II, 72—80 [1]). Štelclė visa energija palaiko Vundto ir Kiulpės mintį: „Ne pro atskirus mokslus, bet per juos—yra virtę filosofijos obalsiu".

Filosofiški Štelclės raštai yra ir paliks pavyzdingi filosofiškam rašymui apskritai: jie laisvi nuo bet retorikos, aiškūs kritikoj, faktingo, ramaus tono ir principuose griežtos logikos. Tatai ir šių eilučių rašytojas yra senai suuodęs jų šias savybės ir juos pirmon galvon įsitižo lietuvinti[2]).

1905 m. Štelclė įkūrė Viurcburgo universitete savąjį filosofijos seminarą, kurio vaisiumi yra pradėjusi nuo 1908 m. eit jo mokinių monogra-

[1]) Šio straipsnio didelį įdomumą pabrėžė ir prof. A. Dambrauskas, patardamas jį pasiskaityt kiekvienam inteligentui (Draugija 1921, 304). Ir kitam „Logo" recenzentui šis straipsnis patiko savo suprantamumu (Ateitis 1922,57).

[2]) Štelclės studija gamtos laikrašty „Natur und Kultur" „Ar Laplaso hipotezė yra atejistiška"? jau prieš dešimtį metų, dar studentaudamas, pasinaudojau straipsniui „Ateity" (rodos, 1913 m.). Apie šį dalyką Štelclė dar rašė 1913 m. Hertlingo jubilėjiniame tome (Die Entwicklungsgeschichte der Nebularhypothese von Laplace, Hertlings Festschrift, Freiburg, Herder).

fijų serija: „Studien zur Philosophie und Religion". Iki įkūrėjo mirties išėjo tos serijos 20 monografijų. Jose didumoj nagrinėjama filosofiškos ir religinės pažiūros atskirų įžymesnių galvotojų iš paskiausių laikų.

Šiuo jau pereiname ir į paties Štelclės antrąją didžiausią darbo sritį: į m o k s l i n i n k ų i s t o r i j ą. Mat, jis netik organizavo kitus, bet ir pats (1904—1914 m. laikotarpiu) parašė keletą monografijų apie paskučiausių laikų įžymius asmenis, būtent; apie Lasaulx'ą (Ernst von Lasaulx [1805 – 61], ein Lebensbild, Münster 1904), Š e l į (Hermann Schell, Rede bei Enthüllung seines Grabdenkmals, gehalten am 18. Juli 1908, Kempten, Kösel), Z a i l e r į (Johann Michael Sailer, Kempten 1910 Kösel; Auswahl von Sailers Schriften t. p. 1910; J. M. Sailer, seine Ablehnung als Bischof von Augsburg im Jahre 1819. Paderborn 1914, Schöningh ir J. M. Sailers religiöser Entwicklungsgang, Theologie und Glaube 4[1914]529 tt.). — Šių asmenų raštai, taip pat padarę jam įtakos, prirengė Štelclę artimiausiam naujam jo darbo periodui — p e d a g o g i k o s srity.

Pedagogiškų gabumų Štelclė buvo jau apreiškęs savo mokslinio darbo pradžioj. Jau universiteto pasiūlimas iš 1886 m. giria jame „puikų mokymo talentą jo iki to laiko veikime, jo nenuilstamą uolumą". Jo „Cicero de oratore" buvo, kaip minėta, parengta tiesioginiam mokyklos reikalui ir pirmoj eilėj pedagogijos reikalais jis su valstybine stipendija važinėjo po Italiją (1885—86) ir aprašė Italijos gimnazijas bei licejus. Ir Baerio pedagoginiai aforizmai rado jame supratingą išdėstytoją.

Kai 1913 m. Štelclei buvo pavesta dėstyt pedagogika ir iš universiteto katedros, tai jis išimtinai šiuo darbu ir užsiėmė pradėdamas rašyt pedagogijos istorijos ir sistemos monografijų, diskutuodamas dienos klausimus, redaguodamas pedagogijos leidinių serijas. Svarbiausia iš jų, turinti netik lokalinės reikšmės, yra 1916 m., įkurta serija, kaipo jo pedagoginio seminaro vaisius: „Pädagogische Forschungen und Fragen" (iki 1917 m. jos išėjo 9 knygos, Schöningh, Paderborn; nuo 1919 m. persikėlė į Langensalzą kaipo „Pädagogische Forschungen und Fragen, Neue Folge", Beyer&Söhne, Pädagogisches Magazin Heft 700 ir t.t. Pirmuoju sąsiuviniu išėjo paties Štelclės raštelis: „Professor F. W. Förster als Gegner der Einheitsschule 1919).

Tuo pat laiku išėjo puikios Štelclės apžvalgaujamos knygos apie šių dienų bereligį jaunimo auklėjimą (Freiriligiöser Jugendunterricht, ein Beitrag zur religiösen und pädagogischen Bewegung der Gegenwart, Paderborn 1919) ir mokytojų padėties bei jų išsilavinimo reikalu (Universität und Lehrerbildung 1920).

Su aiškiu ir logišku pedagogijos srity Štelclės galvojimu galima susipažint iš jo paskaitos Bavarų mokytojų kursuose 1917 m, kuri šių eilių rašytojo yra ir lietuvių kalba išversta (Pedagogijos mokslas ir jo padėtis kitų mokslų tarpe, Lietuvos Mokykla 1921, 49 – 60).

Tik trumpai, vienais vardais paminėjome keletą Štelclės raštų. Jų daug dar išmėtyta po įvairius filosofijos, pedagogijos, istorijos, visuomenės, teologijos ir k. laikraščius.

Paskiausiomis savo gyvenimo dienomis Štelclė vėl buvo ėmęsis filosofijos klausimų. Jau po mirties jo duktės rūpesniu yra išėjusios puikios knygelės „Das Problem des Lebens in der heutigen Philosophie" (Paderborn 1922, Schöningh), matyt, buvusios apmatai didesniam veikalui [1]). Tuo

[1]) Dar kitas jo veikalas „Gott und die Natur" laukiąs spausdint.

tarpu autoriaus siela nuėjo ten, kame gyvybės problema jam atsivėrė visišku aiškumu, kame jis palaimingoj vizijoj rado visų mįslių išsprendimą ir kame naudojasi gyvenimo pilnybe: į amžinąjį tiesos ir gyvybės Dievą.

Prie atidaro karsto Štelclės kolega prof. R. Marbė, kitos pasaulėžiūros žmogus, nekaip nabašninkas, ištarė apie Štelclės karakterį: „Štelclės karakteris visada buvo atviras ir tiesus iki sielos gelmių ir, toks būdamas, jis visada paliko ištikimas savo Bažnyčios sūnus". Teisingai pasakyta! Štelclė visa savo širdimi yra buvęs krikščionis katalikas, pilnas gyvo, neveidmainingo dievotumo. Tokis jis yra buvęs visą savo gyvenimą, nors pradžioj universitetinio veikimo jam del to buvo tekę turėt ir sunkenybių. Kaip gyveno, taip ir mirė. Rimtas dievotumas palydėjo jį ir mirties paūksmėn.

Plačiau apie Štelclės gyvenimą ir darbus papasakojo J. Engert'as Görres'o Draugijos filosofijos sekcijoj 1921 m. rugsėjo mėn. 6 d., kuri kalba išspausdinta „Philosophiches Jahrbuch'o" 1922, 1—16 pusl. ir kuria iš čia pasinaudota ir šiam straipsneliui, vienur trumpinant, kitur papildant.

Emilis Butrujas (Emile Boutroux)

(1845—1921)

Emilis Butrujas yra gimęs 1845 m. liepos m. 28 d. Mokėsi Enriko IV licejuje, iš kurio paskui 1865 m. įstojo į l'Ecole Normale Supérieure. 1868 m. būdamas filosofijos agrégé, jis dveitą metų studijavo Heidelberge, klausydamas E. Zeller'io. Sugrįžęs, kurį laiką mokė filosofijos Caen'o licejuje, paskui 1874 m. apgynęs dveitą tezių—„De veritatibus aeternis apud Cartesium" ir „De la contingence des lois de la nature"—taipo paskirtas profesorium pirmiau į Montpellier'ą, paskui į Nancy (1876), ir į l'Ecole Normale Supérieur (1877) M. Fouillės papėdininku ir pagaliau Sorbonne'os profesorium (1888) naujosios filosofijos istorijai, kame ir profesoriavo iki 1908 m. Buvo Thiers'o Instituto direktorium ir Moralės bei Politikos Mokslų Akademijos pirmininku ir dar kitų Akademijų narys. 1914 m. sausio 22 d. priimtas į Prancūzų Akademiją. Mirė 1921 m. lapkričio m. 22 d.

Iškėlus Butrujo kandidatūrą į Prancūzų Akademiją, „Internacinio Mėnraščio" Paryžiaus korespondentas François-Poncet'as tąja proga rašė apie jį: „Apie Butrują pasakyta, jog jis šiandien nulemiamai valdo visą filosofišką Prancūzijos galvojimą, ir tai ne per daug pasakyta. Jo knygos „Apie gamtos dėsnių kontingenciją" (1874) grąžino filosofijai jos nevaržomą judėjimą, sutraukė pančius, kuriais tarėsi ją tvirtai suvaržyt mokslinis determinizmas ir pozitivizmas. Šiomis knygomis prasideda Prancūzijoj filosofiškos spekuliacijos atgimimas. Nuo to laiko Butrujas, be pertraukos išbuvęs ilgus metus Sorbonne'os profesorium, yra buvęs visų mūsiškių filosofų mokytojas ir savo mokiniams — kurių tarpe yra ir Bergson'as — turėjo įžymios įtakos" (Internationale Wochenschrift VII [1913] 501).—Tai trumpas ir teisingas Butrujo ir jo filosofijos reikšmės apibūdinimas šių dienų Prancūzijos filosofijoj.

Kad gautume Butrujo darbui atvaizduot platesnį foną, reikia užsieit kiek iš tolo. Reikia atsimint, jog 19-jo šimtmečio vidury galvojime buvo įsigalėjęs positivizmas, kuris tapsmo pasaulį buvo įspirdęs į nespragoto gamtos dėsningumo rėmus. «Dėsnis», specijaliai gamtos dėsnis, kaip sustingusios būtinybės simbolis, buvo toksai stabas, kuriam aukojo visokią laisvę. Nes gamtos dėsningumas pažymi absoliutų «taip tur būti» ir šalina visokį

«kitaip gali būti». Tatai Butrujas jau tame savo pirmajame mažame, bet labai turiningame rašte iš 1874 m. „De le contingence des lois de nature" ([5]1908) ir nori duot naturalizmui mirtiną smūgį į pačią širdį. Šiame raštely in nuce jau išdėstytas visas Butrujo mokslas; jo vėlesnieji veikalai «De l'idée de loi naturelle dans la science et dans la philosophie contemporaine» (1895, [2]1901) ir „Science et religion dans la philosophie contemporaine" (1908 [2]1909) galima laikyt kaipo bandymą kai kuriuos centrinius modernojo gyvenimo klausimus išspręst jo anojoj doktorato tezėj išreikštomis pažiūromis.

Butrujas anaiptol ne pirmutinis ir ne vienintėlis stojąs kovot su naturalizmu. Didžiausiais Butrujo pirmatakais yra buvę Ravaisson, Renuovier, Secretan ir Lachelier; vienu laiku arba kiek vėliau taip pat ir kiti filosofai taip Prancūzijoj, taip Vokietijoj buvo pradėję įžiūrėt didelį visam gyvenimui naturalizmo pavojų. Betgi Butrujo kova turi didelio užsimojimo žymių. Butrujas atsistoja ant paties priešininko pagrindo ir tuo būdu bando nelabumą išraut su šaknim. Jis rodo, jog naturalizmo gamtovaizdis yra šlykščiausias išsigimėlis, kokį tik galima vaizduotis apskritai, jog naturalizmą sudaužo patsai gamtos mokslas. Jis rašo: „Aš esu pradėjęs nuo gamtos mokslo, kuris skverbiasi kaip faktas, ir kurį aš priimu kaip tokį. Aš esu bandęs įrodyt gamtos mokslą neprieštaraujant tokiems prisistatymams kaip individualybė, tikslingumas, laisvė ir t.t., kuriais yra atsirėmę mūsų moraliniai įsitikinimai, ir kuriuos sugriovus, būtinai griūtų ir šie įsitikinimai. Šiam tikslui aš turėjau įrodyt, jog gamtos mokslas nieku būdu netur savy griežto dogmatizmo ir determinizmo, kurie dažnai į jį atsišaukia. Aš tariuos, tai man yra pavykę".

Ir savo brolio Leono Butrujo bei savo svainio Enriko Poincarė's įtakos dėka, Butrujas visada turėjo kontakto su gamtos mokslu. O tačiau didžiausias jo filosofavimo nervas tai mokslino fanatizmo ir, būtent, naturalizmo nepakankamumu ir nepakenčiamumu įsitikinimas.

Visai atvirkščiai kaip naturalizmas, Butrujas randa, jog būtį sudaro ne geležinė būtinybė, o laisvė. Gamtoj esti tik laisvės laipsniai. Tai, kas yra tikra, negalima išvest iš tai, kas yra galima, kaip kad silogizmo išvada išvedama iš premisų. Tikrybė yra gausingesnė už galimybę. Todel ir tikrybėj esamoji būtis, negali būt būtinas sekimas iš galimybės, bet tik yra jos kontingenti lytis. Viskas yra radikaliai kontingentu, t. y., nei būtina, nei atsitiktina, bet laisva. Laisvė yra tikrybės pagrindas.

Mokslui Butrujas užduoda tokį pagrindingą klausimą; ar tikrybės srity jis kompetentingas tart paskutinį žodį, t. y., ar jis galįs viską viską išaiškint ir suvest į dėsnių formules; ar gal dar palieka irracijonalus elementas, kas nesuredukuojama (irreducible), kas nesiderina į racijonalingus dėsnius. Dėsnis ir būtinybė yra vienas kitam atatinkamos sąvokos. „Absoliučios būtinybės", pasak Butrujo, nerasi tikrybės pasauly, kadangi ji šalintų visokį sintetišką įvairiopumą, visokį daiktų ir dėsnių galimumą. Gali būt kalbos tik apie esimą reliatyvios būtinybės, t. y., apie būtiną pareitį tarp dviejų daiktų. Tobūlą tokios būtinybės tipą mes užtinkame esant logikos silogizme, analitiškoj pareity tarp veislės ir rūšies, arba tarp pilnaties ir jos dalių. Betgi vienintelis ir savy būtinas sprendimas, pasak Butrujo, tėra tapatybės sprendimas (A=A), o visi kiti išvedamieji sprendimai tik tada išreikštų tikrąją būtinybę, jei duotųsi visiškai suvest į tapatybės sprendimą. Bet tai nėsą galima, kadangi visuose silogizmuose vyrauja netik analitiška pareitis.

bet dar greta eina ir sintetiški elementai; nes tikrybės pasauly tobūla indukcija nesanti galima. Priegtam ir tapatybės sprendimai būtų mokslui be vertės, kadangi jie neteiktų nieko nauja. Šiam trūkumui būtų pagelbėta, jei būtų sintetiškų sprendimų a priori, t.y., tokių sprendimų, kuriuose vienas su kitu būtina pareitimi stovėtų neanalitiškai iš vienas kito išvesti elementai.

Klausimą, kaip yra galimi sintetiški sprendimai a priori, jau Kantas uždavė savo svarbiausio veikalo pradžioj. Butrujas neigia tokių sprendimų galimumą. Jis atmeta net priežastingumo dėsnio būtinybę, kuriame Kantas matė esant sintetišką sprendimą a priori. Priežastingumo dėsnis jam tėra vadaujanti idėja, turinti praktiškai didelės vertės mokslui, bet nieko nepasakanti apie daiktų vidaus esmę, t. y., ne valdanti būties rūšių. Priežastybės principas konkrečiame ir tikrame pasauly niekur nesiduoda griežtai pritaikint. Kvalitatybės žvilgiu čia veiksmas ir priežastis nesusimatuoja (incommensurables). Tai yra daugiau proto išgaminta, žinoma, patyrimu atsiremianti praktikos taisyklė, turinti simboliškos arba instrumentinės vertės, kaipo praktiško moksliško elgesio įrankis. Tatai Butrujo pozicija į priežastingumo dėsnį maždaug tokia pati, kokią Paulsenas pasitenkindamas konstatuoja naujųjų laikų matematikos ir gamtos sferų galvojime, kuri, kaip Paulsenas sako, priežastybės dėsnio visuotinumo ir būtinumo atžvilgiu, stovinti arčiau Humo nekaip Kanto. Pagrinde esą taip manęs ir Kantas, kuris tik iš Humo skepticizmo baimės pabūgęs mest šalin aprijoristišką priežastingumo dėsnio charakterį (Kant[5], 206).

Gamtos mokslas aure savuose logikos būtinumu ir matematikos lytim pastatytuose dėsniuose mano turįs išreikštą griežtai dėsningo tapsmo pasaulį, kuriame nėra vietos jokiai kontingencijai, jokiam „kitaip gali būti". Butrujas paeiliui išmėgina dėsnio karakterio atžvilgiu atskirų mokslų sritis, pradėdamas nuo logikos, tojo grynai dvasios mokslo, ir iki žmogaus bei žmonių visuomenės mokslo — sociologijos. Jis randa, jog jau logikoj ir matematikoj bedarant išvedimus, įvedama tokių elementų, kurie nesiduoda tobūlai suprantami; dar daugiau taip yra labjau pritaikomuose moksluose, kuriuose įvedama padedamųjų sąvokų, tokių kaip jėgos arba atomo sąvokos, arba padedamųjų hipotezių, kad galėtų statyt uždarą dėsnių sistemą. Visi šie dėsniai, taip pat logikos ir matematikos, todel netur aprijoristiško karakterio; juos formuluot paakina kiek tiek patyrimas, bet jie turisi laisvai veikiančios dvasios pažymių; dvasia juose susikuria lytį, kvalitačiam gamtos skirtingumui nugalėt ir padaryt tikrybę suprantama, kiek tiktai galima.

Tatai mokslo sistemos ir dėsniai rodo tik sumanų būdą aiškiai ir apžvalgingai daiktams sutvarkyt ir su jais dirbti. «Mokslas mums teikia visumą visų tų formulių, kurios pasirodė kaipo tinkamiausios mums susigraibyti reiškinių labirinte ir pasinaudot jomis mūsų norams išpildyt». Tatai mokslo dėsniai yra mūsų laisvės įrankiai, mūsų dvasios laisvo darbo pagaminiai. Pradžioj buvo darbas. Minčiai pagalbon ateina laisvas darbas ir atlieka tai, ko negal atlikt protas; jis kuria neįrodytas premisas, hipotezes, kuriomis yra atsirėmusi tokia uždara ir būtina išrodanti mokslo sistema, kuri iš tikrųjų daug daugiau tur hipotetiško karakterio, nekaip kad išrodo.

Tariamės būsią pravartu patiekt ir vieną kitą konkretų bruožą iš Butrujo protavimų kritikuojant būtinumą ir determinizmą įvairiose mokslo ir gyvenimo srityse.

Antai, v. dinamasai jėgos palaikymo dėsnis, pasak Butrujo, nėra būtinas daiktų esmės išreiškimas. Visa, kas yra, turi kvalitačių, ir jau tuo yra

indeterminybės ir kintamybės dalyviu. Jėgos palaikymo dėsnis yra, rods, ekzakčio mokslo darbo metodas, bet filosofija negalinti pripažint jo kaipo absoliučiai būtino. Kad ir ant kažin kaip ant plačių pagrindų pastatytas patyrimas niekur mums nerodąs visiško mechaniškų dėsnių pastovumo. Net pačių dangaus kūnų judėjimai, išrodą toki lygios lyties, neturi absoliučiai identingų perijodų. Dirstelėjus į gamtą vienų vieną akimirksnį, ji išrodo nejudanti, tuo tarpu kai iš tikrųjų yra visa gyva ir plėtojasi. Kai del perėjimo nuo matematiškų į fizikališkas savybes, nuo materijos į kūnus, tai ir jo negalima a priori laikyt esant kaip būtinai susimezgusio su daiktais. Rods, tikima, jog jei žinotume visas mechaniškas fizikališkų reiškinių sąlygas, tai tuos reiškinius galėtume absoliučiu tikrumu atspėt iš anksto. Bet klausimas, ar «visų sąlygų» sąvoka kiek atatinka tikrybei, ar fizikališkiems reiškiniams esti tam tikras determinuotų mechaniškų sąlygų skaičius. Elementariniuose judėjimuose pakanka paties menkiausio nukrypimo, idant tolimuose reiškiniuose iš to pasidarytų įžymių pakitimų. Taigi, gaminant mechaniškas sąlygas fizikališkiems vyksniams dalyvauja kontingencija. Fizikališko veikimo kvantumas pasauly arba jo dalyse gali didėti arba mažėti.

Dar didesnė kontingencija, pasak Butrujo, yra gyvybės pasauly. Fizikališkų chemiškų dėsnių nepakanka fizijologiškiems reiškiniams išaiškint. Gyva būtybė nesiliaujamai kinta: ji minta, plėtojasi, gamina kitas būtybes, ji savotiškai nepastovi ir lanksti. Gyva būtybė turi savy naują, iš fizikališkų savybių neišvedamą elementą: eigą į hierarchišką tvarką, į individualizaciją. Gyvavimas yra tikras kūrimas. Negalima remtis gyvybės sąvoka, kad tvirtintum, jog pasauly būtinai laikosi lygi gyvybės energijos suma. Nes ši sąvoka prileidžia labai daugel organizacijos laipsnių.

Absoliučios būtinybės principas, pasak Butrujo, visai nesilaiko žmogaus gyvatos srity. Sielos vyksmai nėra absoliučiai determinuoti, bet, rodydamiesi stebėtojui einą po vienas kito lygia lytim, tuo pridengia radikalią kontingenciją. Sąmonė nėra kokia specijalizacija, kokia raida, net ne koks fizijologiškų funkcijų atbaigimas. Taip pat tai nėra viena katra to pusė arba rezultanta. Ji yra naujas elementas, ji kūryba. Ji kyla kontingenčiu būdu, nors surišta su tam tikromis fizinėmis sąlygomis. Žmogaus buvimas ir elgiasis įbruka gamtai pakeitimų, kurie patys iš savęs nebeišaiškinami. Žmogus yra daugiau kaip gyvuojanti būtybė. Kiek jis yra asmuo, jis tur atbaigimo, kurio negal pasiekt tos gyvosios būtybės, kurios yra tik individualūs organizmai. Taip pat tarp žmogaus sąmonės ir žemesniųjų gyvių sąmonės yra toks skirtumas, kaip dangaus nuo žemės. Žemesniuose gyviuose teturime sąmoningų jutimų agregatą be ryšio tarp jų. Vadinamąjį psichofizinį paralelizmą Butrujas laiko naturalizmo nuodėme, kuriam psichinis pasaulis yra tik kūnų pasaulio padvigubinimas. Pasak Butrujo, nėra jokios proporcijos tarp fizijologiško ir psichologiško būvio.

Pripažindamas žmogaus viršenybę, Butrujas tačiaus yra tolimas nuo to, nepripažint jokio idealaus karakterio kitų būtybių gyvatoj. Nėviename raidos laipsny gyvybė nerandanti tiktai grynos būvio kovos. Visur kur mes daugiau sutinkame idealo vykdinimo kovą. Įvairių būtybių idealas yra įvairus, kadangi kiekviena iš jų tur savo ypatingą prigimtį ir todel įgali Dievybę pamėgždžiot tik savo pačios prigimtimi. Bet visur sutinkame milžiniškų pastangų vis daugiau pasitobūlint. Žmogus gali trejopai tobūlintis: jis gali norėt, t. y., norėt gera, pats jam atsiduot; jis gali pažint, t. y., įsibraut į gamtos vidų, numatyt iš anksto daiktų eigą ir ją pakreipti; jis gali

jausti, t. y., būti laimingas protingai ir veikliai praktikuodamas artimo meilę. Žmogus yra laisva gyvoji būtybė par exscellence, aukščiausias Dievo apreiškimas, kokį mes pažįstame. Dievo pamėgždžiojimą jis atlieka per mokslą ir meną, per dorą ir religiją.

Mokslinio fanatizmo pastangose matematišką ekzaktumą padaryt absoliučiu mokslingumo matu Butrujas laiko daiktų išnevalijimu. Jei kai kurie mokslai artinasi į matematišką griežtumą, tai manoma, jog visi mokslai turi pasiekt tokio pat laipsnio. Bet šitoks apibendrinimas esąs tik grynai teoretiškas. O iš tikrųjų nuotolis tarp matematikos ir tikrybės yra be galo didelis. Tarp matematikos ir tikrybės dalykų yra radikalus nesusimatavimas. Gyvoji tikrybė nesiduoda nei sumatuot, nei suskaičiuoti, nes ji yra nesustojanti kūryba ir kitimas, pribuvimas ko nauja. Kontingencija, apie kurią kalba Butrujas, nėra identinga su atsitiktinumu. Butrujas aiškiai skiria tarp „contingence" ir „hasard". Jei daiktus valdytų atsitiktinumas, tai reikėtų kalbėt apie chaosą. Pagal kontingencijos mokslą, atvirkščiai, pasaulis rodo turįs vieningumo, harmonijos ir didybės anstpaudą. Kontigencija rodo mums, Dievą esant netik esmės Leidėją, bet taip pat ir daiktų egzistenciją.

Nuo kitų laisvės gynėjų Butrujas skiriasi tuo, kad jis taria laisvę esant netik inteligibilingame pasauly. Laisvė, kaip jis ją supranta, nusileidžia iš antpojutinių šalių, kad kištųsi į reiškinius ir juos kreiptų iš anksto nenumatomais krypsniais. Laisvė Butrujui identinga su Dievu, arba kuriamąja meile. Šituo atžvilgiu galima kalbėt apie Butrujo mistiškai religinį meilės supratimą. Viso pasaulio gyvatą jis galvoja kaip nuolatinį laipsniais Dievo pamėgždžiojimą. Pagal jį, į Dievą panešėti stengiasi netik gyvybės, bet ir visa gamta — kalnai, jurės, dangus, tik tai vyksta įvairiu būdu. Visa tikrybė yra laisvės dalyvis, nors ji pati nėra laisvė. Tatai, laisvės čia netokia laimė, kaip to poeto, kurį Platonas apkarūnavo laurais, o paskui išginė iš savo respublikos. Savo santykiuose su pasauliu žmogus nėra tiktai žiūrovas, kurs būtų suvaržytas taip norėti daiktų eigos, kaip jie būtinai eina: jis gali elgtis, įmušt medžiagai savo anspaudą, pasinaudot gamtos dėsniais, kad sukurtų veikalus, siekiančius aukščiau gamtos. Kas žmogų daro tikrai didžiu, tai kad jis gali patapt vidumi laisvas. Žmogus nėra savo karakterio vergas, bet jo kūrėjas, karakteris nederminuoja individo elgesį, bet teisingiau atvirkščiai: karakteris pareina nuo elgesio.

Dvasiniame laisvės pasauly, pagal Butrują, yra taip pat vietos ir r e l i g i j a i, už kurią jis taip pat energingai stoja; jis įsitikinęs, jog dar ir šiandien, nepaisant milžiniškos eksakčių mokslų pažangos, religija turi egzistencijos teisę. Iš čia jo kova su Konto pozitivizmu, Spencerio agnosticizmu, Hekelio monizmu, paskui su atšiaurium psichologizmu ir socijologizmu.

Tarp antai, pasak Butrujo, pagrindinė Konto klaida, tai kad jis visa, kas siekia aukščiau žmogaus, laikė esant iliuzija, kad į visokį troškimą tokio pasaulio, kuriame gali išsipildyt visi mūsų norai, įsitikinimai, svajonės, jis žiūrėjo kaip į atavizmą. Kontas nenorėjo matyt, jog žmogaus siela tai yra kaip tik pastangumas eit toliau už to, kas turima, daryt ką geriau, bandyt ką kita, save pačią pralenkt. „L'homme dépasse infinitement l'homme" sako Butrujas su savo labjausiai mylimu galvotoju Paskaliu. Labai aštriai ir vykusiai Butrujas kritikuoja tai, ką Spancerio galėtum pavadint išdidžiu kuklumu. Specerio reikalavimas absoliutaus objektivizmo rodo visišką religinio pergyvenimo esmės nenumanymą. Spencerio objektivizmas negalimas išvest net visuose moksluose. Mokslas yra daugiau kompromisas

tarp kas galima ir kas idealu. Religija kaip tik yra jungiamoji grandis tarp kas reliatyvu ir anojo kas absoliutu, nesibaigiama ir tobūla, apie kurį kalbėjo Spenceris. Spenceris duoda per daug ir per maža. Jis rodo žmonėms tokią būtybę, iš kurios visa išeina, ir paskui jiems sako, jog jie apie šią būtybę nieko negalį žinoti, nieko iš jos tikėtis. Bet kaip gi gali galvot tobūlą būtybę esant galimą, nenorint, kad ji tikrai tokia būtų? Kaip galima žmogui uždraust melstis: «Teateinie tavo karalystė, teesie tavo valia, kaip danguj, taip ir ant žemės»!

Koks menkas tas surogatas, kuriuo mokslinis imperijalizmas mano išstumsiąs religiją, pasak Butrujo, rodąs Hekelio monizmo dualizmas. Kad drauge patenkintų mokslinius ir moralinius žmogaus prigimties reikalavimus, Hekelis stato šalia viens kito Darviną ir Getę, „būvio kovą“ ir tiesos, gėrio bei grožio kultą. Hekelis pakeičia religiją mokslu, duodamas vertę mūsų sąmonėje subjektiviai esamiems imperativams, t. y., įterpdamas savo sistemon svetimą, religiniam apreiškimui analogų principą. Tas pat maždaug ir su kitais „moksliškais“ mūsų laikų moralistais. Jie mano savo moralę turį griežtai išvedę iš ekzaktaus mokslo, tuo tarpu kai iš tikrųjų jie ją semia iš savo vidaus.

Psichologistai ir socijologai, pasak Butrujo, daro paklaidą, religinius pergyvenimus laikydami grynu aplinkybių produktu ir todel manydami galį juos traktuot ir išaiškint griežtai moksliškai. Psichologistai nemano, jog nei individualaus subjekto, nei visuomenės nepakanka «moksliško» fakto sąvokai. Gamtos mokslas ieško ekzakčių, matuojamų, objektivių, suprantamų faktų ir dėsnių. O religija yra vidingas, subjektivus sąmonės turinys. Religinė sąmonė tur savy šventybės, pareigos idėją.

Socijologizmas savo rėžtu sujaukia religijos kilmę su jo esme. Jis nemato, jog religijos esmės turima ieškot ne jos praduose, bet jos suvidujintoj lyty, nesufalsifikuotoj krikščionybėj. Tikroji religija yra viena iš milžiniškiausių pajėgų, kurios kada judino žmoniją. Prieš visokią materijalinę galybę ji kaipo nenugalimą kliūtį statė dvasią. Ji yra jungianti ir kilninanti galybė, mokindama visų žmonių radikalią lygybę ir brolybę. Ji individo darbams teikia paskatos, įtikindama, jog, kad ir koks menkas jis būtų, vis delto gali vaisingai dirbt Dievo karalystei, t. y., teisingumui ir gėriui įgyvendint.

Ir žmogaus būties pagrindas yra laisvė, t. y., ta kuriamoji jėga mūsų viduj, stumianti mus vis labiau artintis į Dievą. Todel „gyvent“ žmogui reiškia ne kovot del būvio, bet didint laisvės karalystę. Labai vykusiai Butrujas palygina gyvenimą su laivo plaukimu. Kaip kiekvienas laivo plaukimas nėra betikslis žygis, bet kova su įvairiomis kliūtimis tam tikram tikslui pasiekti, taip ir gyvenimas yra tobūlos laisvės, t. y., Dievo siekimas, nugalint visokias kliūtis, kurias mums likimas stato skersai kelio. Laimingas žmogus, kurs pajėgia kuo arčiausiai prisiartinti į šį tikslą, nugalėdamas savo egoizmą ir mylėdamas Dievuje savo artimą.

Taigi matome, kad Butrujo filosofijoj ne tik kad yra religijai vietos, bet, galima sakyt, religija sudaro jo filosofijos sielą. Protas Butrujui nėra pažinimo galia be kvalitačių, bet daugiau galia suprasti santykiui tarp tikrybės ir idealybės, tarp Dievo ir pasaulio. Kontingencija lyčiu ir visuotinų gamtos dėsnių viešpatavime išaiškinama tik Butrujo mokslu apie Dievo laisvę. Valios laisvė, už kurią kovoja Butrujas, nėra kokia abstrakčiai psichologiška, ji daugiau yra gebėjimas pasirinkt tarp gera ir bloga, tarp tokio elgesio, kurs žmogų į Dievą artina, ir tokio, kurs jį nuo Dievo to-

lina. Laisvai elgtis tai yra praktišku darbu žmonijos tarnyboj pakilt iki kiek galima aukšto dieviškos tobūlybės laipsnio. — Šitąja kryptim Butrujo gyvenimo darbą galima laikyt kaip puikų jo didžio mokytojo, Pelikso Ravaisson'o, pagrindinio įsitikinimo patvirtinimą, būtent, jog kiekviena tikra filosofija drauge yra taip pat ir religija.

* * *

Butrujo kelius skinančios pažiūros padarė didelės įtakos filosofijos judėjimui Prancūzijoj paskutiniais dešimtmečiais. Vargu rasis nors vienas šių dienų filosofijos atgimimo atstovas Prancūzijoj, kuris nebūtų buvęs be Butrujo įtakos. Taip antai, Butrujo svainis, fizikas ir matematikas Enrikas Poincaré (†1912) tikrai šioje įtakoj priėjo įsitikinimą, jog gamtos dėsniai visai nėra kas nekintama, bet daugiau rodo pastovią (constante) pareitį tarp šių dienų ir rytojaus reiškinių, diferencines lygtis, jog jie visada turi būt perreviduojami, jog reikia tikėtis juos pakeisiant vis tikslesniais dėsniais, kadangi empirinės verifikacijos, iš kurių juos išveda, yra tik artutinos. — Taip pat fiziko ir fizikos istorininko bei filosofo Petro Duhem'o (†1916) ekzakčių mokslų kritikoj jaučiama kontingencijos filosfijos įtaka. Duhemas, visai kaip Butrujas, mano, jog fizikos dėsniai netur jokio absoliutaus galiojimo, jog fizikos dėsnis yra tik provizoriškas dalykas, nes yra tik artutinas ir simboliškas. O simbolis nėra nei teisingas, nei klaidingas; jis tik yra daugiau ar mažiau vykusiai parinktas pažymėt tikrenybei, kurią jis išreiškia daugiau ar mažiau tikslia lytim. Toliau, Butrujo įtakoj iš vienos pusės ir Bergsono iš kitos ir katalikų modernistas Ed. Le Roy kovoja su ekzakčio mokslo beribumu, gamtos dėsnių būtinybe ir determinizmu. Pagaliau, kontingencjos filosofijos pėdsakų užtiksi ir šių dienų įžymiausio Prancūzijos filosofo Enriko Bergson'o kovoj su mechanizmu, evoliucijonizmu, asocijacijų psichologija, intelektualizmu ir determinizmu. Rods, Bergsonas keliuose svarbiuose punktuose nukrypsta nuo Butrujo; taip antai, jis neprileidžia kontingencijos ir laisvės neorganinėj gamtoj. Savo rėžtu, Butrujas negalėtų visame kame eit paskui savo mokinį. Butrujas daugiau linksta į racijonalizmą Dekarto prasme, ir Bergsono intujicijonizmą randa kiek pertemptą. Bet nepaisant šių skirtumų yra didelio vidaus panašumo tarp abiejų galvotojų pastangų, ir Bergsono filosofija yra buvusi labai apvaisinta kotingencijos filosofijos.— Iš kitų Butrujo mokinių paminėtini Jean Jaurès († 1914), Maurice Blondel, Gaston Milhaud († 1919), G. Belot, F. Rauh, H. Delacroix, Xavier Léon. Trumpai kalbant, Butrujo kontingencijos filosofija apvaisino netik įvairaus pavidalo prancūzų pragmatizmą (Enriko Poincaré's vienoj pusėj ir M. Blondel'io, Laberthonnière'o, E. Le Roy—kitoj), bet ir spiritualistišką Bergsono metafiziką. Butrujo sukeltas filosofijoj judėjimas šindien koncentruojasi aplink jo mokinių leidžiamąjį žurnalą „Revue de methaphysique et de morale“ (nuo 1893 m.), kuriame yra daug ir paties Butrujo straipsnių.

Didelės reikšmės Butrujo darbai dar susiartinimui Prancūzijos su Vokietija filosofijos srity. Jo paties santykiai su Vokietija prasidėjo nuo Heidelbergo studijų laikų. Kaipo svarbiausią jo Heidelberge buvimo vaisių reikią laikyt jo išvertimą prancūzų kalbon Zeller'o „Graikų filosofijos“*). Vertimo pradžioj jis įdėjo ir labai simpatingą paties Cele-

*) Pastebėtina, kad tuo tarpu kai vokiečių šaltiniai kalba apie šio veikalo išvertimą apskritai, Archambault'as, Emile Boutroux (1909), 8 pusl. mini tiktai apie 1-jo tomo išvertimą.

rio įvertinimą. Vėliau Butrujas išleido entuzijastingą J. Böhmė's įvertinimą. Toliau, naujai išleido su įvadais Leibnico „Monadologiją“ ir pirmasias knygas „Nouveaux Essais“. Taip pat parašė apie Kantą, ir energingai stojo už Eucken'o idealizmą prakalboj į prancūziškąjį jo knygų vertimą. Geriausi prancūziški veikalai apie vokiečių filosofijos klasikus, tai Butrujo mokinių darbai. — Tačiau kilęs karas suardė ir filosofų simpatijas. Vokiečiai, lig tol džiaugęsi jiems Butrujo simpatijomis (plg. Internationale Monatsschrift VIII [1914] 945 — 950), netrukus jau rašė apie Butrują, kaipo „Prancūzijos vadą dvasiniame atkeršijimo kare“ (Hermann Diels, Frankreichs Führer im geistigen Revanchekrieg: 1) Emile Boutroux, ten pat XII [1918] 375 — 403).

* * *

Kai po Caro mirties 1887 m. nuo to laiko Prancūzų Akademijoj nebuvo filosofijos atstovo ir kai ton vieton išrinko Butrują, tai Paryžiuje šį atsitikimą laikė ne tik kaip Butrujo gyvenimo darbo pripažinimą, bet ir kaip filosofijos pavasario simptomą. Taip antai, populiaringiausias Paryžiaus dienraštis „Matin“ padarė ankietą kad patirtų, ar galima ir kiek galima šiuo laiku kalbėt apie filosofišką atbudimą. Ypatingai įdomus yra Riboto († 1917) atsakas, kadangi jis jau apie ketvertą dešimčių metų leisdamas žurnalą „Revue philosophique“ turėjo progos geriausiai sekt filosofijos raidos eigą antroje 19-jo šimtm. pusėje. Taigi, Ribotas konstatavo, jog paskutiniausiais laikais labai padidėjo reakcija prieš Konto ir Teno pozitivizmą, ir jog todel filosofiškas šių dienų išbudimas Prancūzijoj reiškia tą pat, kaip ir spiritualistiškos-metafiziškos filosofijos atgimimą. Nes juk šis atbudimas eina iš įtakos tokių vyrų, kaip Ravaisson, Lachelier († 1918), Fouillée († 1912), Boutroux ir Bergson. Toks konstatavimas juo svarbesnis, kad patsai Ribotas priklauso į pozitivistinę mokyklą.

Paminėtina taip pat, ir ką atsakė į tą ankietą patsai Butrujas. Taip pat ir jis nesvyruodamas pripažįsta, jog interesas, kurį šiais laikais plačioji publika rodo filosofijai, yra ne tiktai mados atsitiktinumas, bet artimai surištas su vidingiausiu šių dienų jutimu. Svarbiausia šio filosofiško atbudimo priežastimi Butrujas laiko faktą, jog nuo keleto dešimtmečių filosofija vėl pradėjo sueit į kontaktą su ekzakčiu mokslu ir su gyvenimu. Oficijalinė prancūzų filosofiją pirmoj 19-jo šimtmečio pusėj, taigi eklektizmas, manė filosofavimui nereikiant pažint nei gamtos mokslo, nei gyvenimo. Todel nenuostabu, jog plačioji publika ir ekzaktus mokslas maža domėjosi filosofija. Subtilios eklektizmo savokų konstrukcijos darė vis labjau nuo gyvenimo nutolstančių abstrakcijų įspūdžio. Taip pat vidaus gyvenimo vyksmai, atskirti nuo savo egzistencijos sąlygų ir suprantami kaipo pasaulis savy, tebuvo konvencingos tiesos, kuriose nepasipažinojo gyvoji, tikrame pasauly stovinčioji žmonija. Bet kai vienoj pusėj pozitivistai (būtent, Kontas ir Tenas) atminė filosofams, filosofiją neturint izoliuotis nuo gamtos mokslo, jei ji nenor nusmukt į nevaisingą skolastiką, ir kai kitoj pusėj Lachelier'as toliau plėtodamas Biran'o ir Ravaisson'o pastangas, parodė, dvasią gyvuojant ir veikiant tiek ekzakčiame moksle, kaip ir mūsų sąmonės statyme, antroje 19-jo šimtmečio pusėj įvyko didelis persilaužymas. Vienoj pusėj filosofai paliovė matyt filosofijoj neinteresingą dvasios darbą be mažiausio santykio su kitomis gyvenime sritimis, bet galvojimo įtempimą mokslui ir gyvatai jų visuma suvokti. O kitoj pusėj ekzaktūs tyrinėtojai daug daugiau, kaip pirma,

interesavosi tyrimais, kuriuose gamtos mokslas vaidino esmingą rolę, ir tuo būdu patys patapdavo filosofais.

Paties Butrujo darbas šiam filosofiškam atbudimui yra labai didelis. Jis yra vienas iš pirmųjų, kurie, trūsėdami iškelt aikštėn pozitivistinio dogmatizmo nepakankamumą, savo svarbiausią uždavinį matė atstatydinime sąryšio tarp filosofijos ir gamtotyros iš vienos pusės, ir filisofijos bei gyvenimo—iš kitos. Ir nors tokiai filosofijai, kuri siekia objektivios tiesos, Butrujas atima tvirtąjį pagrindą, ir todel jo filosofija palieka įklimpus reliativizme, arba, jei norima, pragmatizme, tai vis delto reikia pripažint neginčijamu Butrujo nuopelnu jo vaisingą kovą su pozitivizmu.

Be jau minėtų, Butrujo dar yra šių raštų: Questions de Morale et de Pédagogie (1896); Études d'Historie de la Philosophie (1897, [2]1901); Pascal (1900, [5]1912). La Psychologie du mysticisme (1902); William James (1911); be to, daugel straipsnių perijodiniuose leidiniuose, ypač žurnale „Revue de methaphysique et de morale", ir daugel įvadų į kitų autorių knygas. Butrujo veikalų ir straipsnių yra išverstų į vokiečių, anglų, rusų, vengrų, italų kalbas.

Apie Butrują: Paul Janet, La philosophie contemporaine 1879. A. Fouillée, Le Mouvement idéaliste, Paris 1896. G. Lechalas, Les Lois naturelles d'après M. Boutroux, žurnale Annales de philosophie chrétienne 1896. O. Boetitz, Kausalität u. Notwendigkeit in E. B. Lehre von der Kontingenz. Diss, Erlangen 1907; tas pat, Die Lehre vom Zufall bei Em B. Leipzig 1908. F. Pillon, Les lois de la natur selon B., Année philosophique 1908; tas pat, Un ouvrage récent sur rapport de la science et de la religion (E. B.). Année philosohique 1909. G. Calo, La philosophie de Boutroux, La cultura filosofica 1908. P. Gonnelle, E. Boutroux etc 1908. P. Archambault, Emile Boutroux. Choix de Textes avec une Étude sur l'oeuvre. Paris, Louis Michaud (be metų). Benrubi, žurnaluose: Religion und Geisteskultur V (1911) ir Internationale Monatsschrift für Wissenschaft, Kunst und Technik VIII (1914). Montagne, La philosophie de Boutroux, Revue Thomiste (1913). P. Simon, Hochland'e XIX (1921/22)' R. Lenoir, Emile Boutroux et la Conscience moderne, La vie de Peuples 1922. Šio straipnelio pagrindui daugiausia naudojausi Benrubio ir Simono straipsnias.

Pr. Dovydaitis.

Iš šių dienų filosofijos judėjimo.

I.

Daugelis šių dienų filosofijos atstovų kalba apie skaudų filosofijos minties krizį. Nesutarimas ne tik pagrindinius klausimus sprendžiant, bet ir juos statant, didumos srovių nestengimas išsipainioti iš subjektivizmo tinklų iš tikrųjų liudija liūdną šių dienų filosofijos padėtį. Kokią gi vertę gali turėti subjektivizmu pagrįsta pasaulėžiūra? Kokia gi nauda iš subjektivistinių teorijų žmogui ieškančian protingos gyvenimo prasmės, žmogui kovojančiam už kilnių idealų įsigalėjimą visuomenėje? Kas kart tad drąsiau pradedama reikšti abejonės apie didumos srovių dogmatingai priimamų presupozicijų vertę ir raginama nestoti aprijoristiškai į sujektivizmo pozicijas. Mat, iki šiol geram tonui filosofijoj daugelis matė būtinai reikiant priimt šiedvi pagrindines dogmas: a) kritiška filosofijos sistema gali būti laikomai tik tokia, kuri savo gnoseologijoj iš pat pradžių pripažįsta primatą subjektingiems elementams ir iš jų punkto nusistato savo gnoseologinius pagrindus; b) Kantas galutinai įrodė, kad objektinga metafizika yra negalima. — Stačiai nuostabu, kad daugelis, skelbdami savo gnoseologijoj objektingą tiesą esant žmogui visai neprieinamą, laikosi betgi tų dogmų su absoliučia tikrenybe kaipo objektingai pažintų tiesų; tad čia keistu būdu absoliutus neigiamas dogmatizmas sutaikomas su principiniu subjektingu reliativizmu.

Nuo Kanto ir apskritai subjektivizmo hipnozės su didesniu ar mažesniu pasisekimu stengėsi išsivaduoti Busse[1]), Uphues[2]), Volkelt[3]), Joël[4]), Schwarzkopff[5]), Meinong[6]) ir kai kurie kiti filosofai praeitojo šimtmečio pabaigoj ir dabartinio pradžioj; bet jiems nevyko ir nevyksta sudaryti galingesnės srovės,kuri stengtų versti neokantizmo hegemonijos jungą; pagalios ir jie patys savo gnoseologijos pozitingoje dalyje į pagrindinius klausimus ne duoda patenkinančio atsakymo.

Daugiau įtakos šių dienu filosofijai turi Külpė's ir Husserl'io filosofijos mokyklos. Külpė[7]), Messer'is[8]), Störring'as[9]), aiškiai yra įrodę kad Kanto kopernikiškas užsimojimas, sintetinių aprijorinių sprendimų priėmimas remiasi ant visai klaidingo pamato, kad mintis gali būti realybės ap-

---

[1]) Philosophie und Erkenntnistheorie. Leipzig, 1894.

[2]) Geschichte der Philosophie als Erkenntniskritik. Halle, 1909. Einführung in die moderne Logik. Osterwick, 1913.

[3]) Die Quellen der menschlichen Gewissheit. München, 1906. Gewissheit und Wahrheit. München, 1918.

[4]) Seele und Welt. Jena, 1912. Die philosophische Krisis der Gegenwart. Leipzig, 1914.

[5]) Das Wesen der Erkenntnis. Heidelberg, 1909.

[6]) Ueber Gegenstandstheorie. Leipzig, 1904.

[7]) Žiūr. jo veikalus: Immanuel Kant.Darstellung und Würdigung. IV Aufl. Leipzig,1917. Die Realisierung. 3 Bd. 1912—1923. Leipzig. Erkenntnistheorie und Naturwissenschaft, 1910, Leipzig.

[8]) Empfindung und Denken. Leipzig, 1908. Einführung in die Erkenntnistheorie. II Auf. Leipzig, 1921.

[9]) Erkenntnistheorie. Leipzig, 1920.

spręsta ir tokiu būdu pasiekti objektingą tiesą, kad objektinga metafizika yra galima kaipo mokslas[10]), nes kategorijos išreiškia pačių daiktų bendrausias ypatybes bei santykius, kaip yra teisingai manę Aristotelis ir viduramžių aristoteliško realizmo vadai ir jų mokykla. Gaila tik, kad Külpė ir ypač jo pasekėjai tik keliuose pagrindiniuose dalykuose išdrįsta prisipažinti prie giminystės su aristotelizmu ir tai dar mato reikalą už tai duoti kompensaciją priešingai aristotelizmui vyraujančiai laiko dvasiai nekritiškais atsiliepimais apie kitas aristotelizmo filosofijos pozicijas.

Svarbus šių dienų filosofijoj nuopelnas Huserlio, kurs aiškiai įrodė pagrindinės Kanto tezės klaidingumą, būsią mintis veikia tik savo formomis apspręsdama pojūčių pristatytą patyrimo chaotingą medžiagą; Huserlis aiškiai moko prieš kantizmo iš anglų empiristų pasiskolintą dogmą, t. y. moko, kad protas gali įžvelgti objektuose esmines ypatybes bei esminius santykius, ir tokiu būdu protui gali būti prieinamos absoliutaus tikrumo tiesos [11]). Drąsiau [12]) vaduojasi iš kantiškio idealizmo daugelis Huserlio mokinių, kaip antai N. Hartmann [13]), A. Pfänder [14]), Conrad Martins [15]), Edith Stein[16]), M. Scheler [17]), Gründler [18]). Ypač karakteringas Marburgo prof. N. Hartmano veikalas „Grundzüge einer Metaphysik der Erkenntnis." Ligi šiol Marburgo filosofijos profesoriai buvo atkakliausi transcendantalinio idealizmo gynėjai; žinoma juk Marburgo filosofijos srovė, kurios vadai Cohen'as, Natorp'as yra didžiausi realistiškos gnoseologijos ir metafizikos priešininkai. Ir štai tame pačiame Marburge prof. N. Hartmanas, kaipo pagrindinę savo gnoseologijos tezę duoda šitokį pažinimo apibrėžimą: pažinimas nėra tai daikto padarymas . . . bet apėmimas (savo žvilgiu) to, kas egzistuoja prieš . . . pažinimą ir nepriklausomai nuo jo . ." (1 pusl.). Pagrindingiausi pažinimo klausimai negali būti išspręsti be metafizikos — skelbia Hartmanas prieš visas kantistų tradicijas (3—10, 27—62 pusl.)

Dar energingiau griauja psichologistinio ir transcendantalinio idealizmo pozicijas Maksas Scheler'is. Jis, būdamas katalikas, nesibijo uoliai ieškoti šviesos ir šv. Augustino bei viduramžių filosofų raštuose, nors stengiasi drauge sunaudoti visa, kas yra pozitinga naujųjų filosofų, ypač Huserlio raštuose [19]). Protestantams, kaip filosofijos istorijos faktai pakankamai rodo,

[10]) Šį paskutinį klausimą ypač pagrindingai svarsto Külpė savo rašte: Zur Kategorienlehre. Sitzungsberichte der bayer. Akademie der Wissenschaften. München, 1915.

[11]) Žiūr. jos raštus: Logische Untersuchungen II Aufl. Halle, 1913—1921. Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung Bd. I, Halle, 1913.

[12]) Huserlio fenomenologijos tiesos ir klaidos elementus plačiai ir sumaniai nurodinėja prof. J. Geyser'is savo vaikale: Neue und alte Wege der Philosophie. Münster i. W., 1916.

[13]) Grundzüge einer Metaphysik der Erkenntnis. Berlin und Leipzig, 1921.

[14]) Einführung in die Psychologie II Aufl. Leipzig, 1920.

[15]) Zur Ontologie und Erscheinungslehre der realen Aussenwelt. Jahrbuch für Philos. und phänomenol. Forschung. Halle, 1916.

[16]) Zum Problem der Einfühlung Halle, 1917.

[17]) Vom Ewigen im Menschen I Bd. Leipzig, 1921.

[18]) Elemente zu einer Religionsphilosophie auf phänomenologischer Grundlage. Kempten, 1922.

[19]) Be jau mineto Šelerio veikalo „Vom Ewigen im Menschen", yra svarbus idealizmą kritikuojąs jo raštas „Die transzendentale und die psychologische Methode". II Aufl. Leipzig, 1922. Taip pat įsidėmėtina jo „Die deutsche Philosophie der Gegenwart" (įdėta sudėtinėse knygose „Deutsche Kultur der Gegenwart" herausgeg. von Ph. Witkopp, Berlin, 1922.)

kaž kas sunku objektingiau nusistatyti savo pažiūras į tų filosofų raštus, kurie gyveno prieš reformacijos laikus.

Iki šiol esu minėjęs šių dienų vokiečių filosofijos minties krypimo reiškinius į realizmo pusę nuo kantiškio idealizmo pozicijų. Bet ir kitose šalyse ne stoka daugiau ar mažiau panašių reiškinių. Antai, Prancūzijoj Dupont [20]), Maritain [21]), Anglijoj Shadworth Hodgson, Bertrand Russel, E. G. Moore, Percy Nunn [22]). Bet ypač galinga realistinės gnoseologijos srovė paskutiniais keliolika metų įsigalėjo Jungtinėje Amerikos Valstybėje ir nustelbė subjektivistinio pragmatizmo ir neohegelistų lig tol viešpatavusią įtaką [23]). Priešaky šitos srovės stojo tokie filosofai, kaip Perry, Holt, Marvin, Montagne, Pitkin, Gleason-Spaulding. Pirma atskirai kovojusieji prieš idealizmą šitie šešetas filosofų 1909 metais padarė ypatingą sąjungą ginti ir aiškinti realizmą ir bendru frontu solidariai kovoti su priešingomis srovėmis. 1910 metais jie paskelbė bendrą programą [24]), kur išdėstė savo realistinės filosofijos išpažinimo pagrindinius punktus, akcentuodami savo priešingumą visokiam subjektivizmui. Jie aiškiai ėjo [25]) sudaryti srovę - mokyklą, kurios šalininkai, turėdami galvoj bendrus nusistatymus, pasistengtų moksliškai spręst atskirus svarbesnius ir ne taip svarbius filosofijos klausimus, kad tokiu būdu susidarytų rimtą ant realistinių pagrindų sintezį pažiūrų į pasaulį ir gyvenimą. Jų šalininkų skaičius kas kart augo ir įtaka nuolat didėjo, taip kad dabar Amerikoj realistinė srovė filosofijoj užima pirmąją vietą. Iš kitų žymesnių realistų minėtini šie: Woodbridge, Bush, Gilvary, Fullerton, Sellars, Prott, Rogers, Drake [26]).

II.

Kalbėdamas iki šiol apie grįžimą prie realizmo šių dienų filosofijoje, aš turėjau galvoj nekatalikų filosofijos judėjimą; jeigu paminėjau vieną kitą kataliką, tai tik delto, kad jis save laiko to ar kito nekataliko filosofo mokiniu-pasekėju. Katalikų tarpe gnoseologinis objektivizmas bei realizmas, kaipo esąs tvirtame sąryšyje su katalikų tikėjimu, visada daugiau ar mažiau turėjo savo išpažintojų; blogiausiu atvėju jis būdavo priverstas užsidaryti vienuolynuose, dvasinėse seminarijose, teologų raštuose ir neišdrįsdavo pasi-

[20]) Les problèmes de la philosophie, Paris, 1920; jo polemikos straipsniai laikraštyje „Revue philosophique" nov. déc. 192?. Paris.

[21]) Šitas iš bergsonisto virto net tomistu. Šalia bergsonizmo kritikos (Paris 1914) įžymiausias jo veikalas: Eléments de philosophie, fasc. I: Introduction générale à la philosophie, Paris, 1920.

[22]) Ypač svarbus Russel'io veikalas: Our Knowledge of the External World as a Field for scientific Method in Philosophy. Chicago, 1914.

[23]) Dažnai, deja, gnoseologijos veikaluose, rašytuose prancūzų ir vokiečių kalba, klaidingai iki paskutinių laikų paduodama, kad ir dabar Amerikoj savo skaičiumi ir įtaka viršų turį pragmatistai.

[24]) The Progam and First Platform of six. Realists. Journal of Philosophy, Psychology and Scientific Methods, VII, 1910.

[35]) 1912 metais jie paskelbė pagarsėjusį sudėtinį veikalą „The New Realism". New-York, Macmillan. Iš kitų jų raštų įžymesni šie: a) Perry, Present Philosophical Tendencies. New-York, Longmans 1912. b) Holt, The Concept of Consciousness. London Allen, 1914.

[16]) Labai gerai informuoja apie neorealistinį amerikiečių tarpe krypsnį šis veikalas: René Kremer, Le néo-realisme américain. Louvain, 1920. Čia kritiškai nušviesta skirtumai ir panašumai taip to neorealizmo ir tomizmo.

rodyti platesnėn filosofijos minties viešumon, kaip tai yra nutikę paskutiniais 18-jo šimtmečio dešimtmečiais ir pirmoje 19-jo šimtmečio pusėje. Bet ypač nuo antrosios 19-jo šimtmečio pusės aristotelizmo bei tomizmo srovė, toji nuosekliausia gnoseologinio realizmo šalininkė, stojo drąsiai viešo intelektinio gyvenimo arenon, iliustruodama savo filosofiškų pažiūrų vertę bei aktualumą sugebėjimu sueiti į taikingą kontaktą su visais naujausiais mokslų išradimais, su kilniomis naujausių laikų kultūrinėmis aspiracijomis ir pajėgdama atsakyti į iš nusiminimo antinomiškai šiais laikais statomus keblius filosofijos klausimus. Labai daug prisidėjo prie tokio tomizmo atgimimo popiežius Leonas XIII savo pagarsėjusiais paraginimais[27]. Įvairiose šalyse pradėta uoliai steigti tomizmo krypties laikraščių, aukštosiose mokyklose tomistiškos filosofijos katedrų, leisti ištisos eilės veikalų, nušviečiančių aristotelizmo bei tomizmo dvasioje įvairiausius filosofijos bei kultūros klausimus apskritai. Veik visi katalikų filosofai ilgainiui žymioj vietoj įsirašė savo programon šiuos šešetą svarbiausių punktų: 1) sunaudoti kuo labiausiai senovės ir viduramžių filosofiškos tiesos versmes, kokiomis ypač yra Aristotelio ir Tomo Akviniečio raštai; 2) visada atsiminti, kad filosofijos autoritetai tiek teturi reikšmės, kiek jos turi jų argumentai; 3) neignoruoti, bet gerai stengtis pažinti kaip senesniųjų taip ir šių laikų bei priešingų srovių filosofiją, su džiaugsmu priimant, kur tik galima jose užtiktus tiesos elementus; 4) būtinai turėti nuolatinį kontaktą su istorijos, observacijos ir eksperimento mokslais bei jų pažanga, ypač visados patikrinant teorines pažiūras patyrimo daviniais; 5) būti visada pasiryžusiam atsisakyti nuo to ar kito savo sistemos punkto, jei šiokiu ar kitokiu būdu paaiškėtų jį rymant ant klaidingo pamato; 6) palaikyti normalų ryšį su kitomis kultūrinio gyvenimo sritimis.

Aišku, kad šitokių pagrindų laikantis, galėjo susidaryti tikrai galinga srovė, ypač ne trūkstant gabių tos programos vykintojų. O gabumų čia reikėjo nepaprastų, kaip aišku įsižiūrėjus į tik ką suminėtus punktus, kokius nelengvus reikalavimus stato jie tos filosofijos atstovui šių laikų kultūros plotmėje. Tokių mažiau ar daugiau gabių žmonių susirado įvairiose šalyse ir su neotomistiška filosofija teko pradėti rimtai skaitytis visiems tiems, kurie, užsiimdami filosofijos klausimais nenorėjo juos spręsti, visapusiškai nesusipažinę su rimtais kitų jų sprendimo būdais.

Pagarsėjęs prancūzų socijologas ir ekonomistas Karlas Gide'as, protestantas, štai kaip atsiliepia apie įsigalintį neotomistišką judėjimą: „tomizmo atgimimas... verčia būtinai užsiimti studijomis jo mokslo, apie kurį buvo manyta, kad jis jau eina archeologijon; su nuostaba tenka konstatuoti, kokias gaivinančias tiesas jis turi... ir kaip apskritai mes esame padarę maža progreso[28]". Pagarsėjęs vokiečių juristas profesorius Rudolfas von Ihering'as, protestantas, kuomet jam katalikas Hohoff'as nurodė, kad tuos dalykus, kuriuos jisai skelbė kaipo kokius nežinomus iki šiol atradimus, jau yra seniai geriau ir su rimtesniu pamatavimu išdėstęs Tomas Akvinietis, savo sąžiningumo buvo priverstas šitaip atsiliepti: „Jis (tai yra Hohoff'as) teisingai prikiša man ignoranciją. Bet panašus priekaištas kur kas nepalyginamai su didesne teise tinka daryti šių dienų filosofams ir protestantų teologams, kurie nepasirūpino pasinaudoti kilniomis to žmogaus mintimis. Dabar, kuomet aš pažinau tą galingą protą, aš su nuostaba užsiduodu sau

[27]) Ypač savo enciklika «Aeterni Patris» 1879 metais.
[28]) Žiūr. Revue d'économie politique, Paris, 1896, 519 p.

klausimą, kaip tai yra galima, kad tos tiesos, kurias jis skelbė, galėjo taip nerūpėti protestantų mokslininkams. Kiek tai paklaidų būtų buvę išvengta, jei būtų laikytasi ištikimai jo mokslo! Aš patsai, jei būčiau su tuo mokslu anksčiau susipažinęs, manau, būčiau savo veikalo nerašęs, nes pagrindinės mintys, kurios man svarbu buvo paskelbti, yra jau to galingo mintytojo išreikštos su tobūlu aiškumu ir su nuostabiu perspektyvų garsumu"... [29]).

Anglų gamtininkas Huxley, agnostikas, su nemažesniu aiškumu vertina neotomistišką judėjimą: „Skolastinė filosofija tai nuostabus kantrybės ir genijalumo paminklas; tas ypatybes turėjo turėti žmogaus protas, kurs ryžosi sudaryti logiškai sustatytą visatos teoriją, padedamas tos medžiagos, kurią jis turėjo savo dispozicijoj. Ir toji filosofija nėra numirus, nėra palaidota, kaip daug kas be reikalo yra manę. Atvirksčiai, dabar yra eilės žmonių, kurie jos laikosi, kaipo geresnės už visas kitas ligi šiol žinomas visatą aiškinčias teorijas; tie žmonės pasižimi daugiau negu vidutine savo kultūra ir mokslu, o kartais ir retu proto galingumu bei gilumu. Ir tai ypač stebina, kad tie žmonės, kurie kalba šių dienų filosofijos kalba, laikosi betgi skolastiškų idėjų..." [30]). Pagarsėjęs Paryžiaus laisvamanių filosofas Picavet'as net baimės pareiškė del filosofijoj didėjančios neotomizmo įtakos, įžiūrėjo joje laisvamaniškai valstybės koncepcijai pavojų ir šaukė politikus imtis prieš ją priemonių. „Katalikai, susijungę ant tomizmo pagrindų ir papildę jį plačia eksperimentinių mokslų dokumentacija, (minties srityje) įsiviešpatavo Belgijoj į su jais rimtai skaitomasi Amerikoj bei Vokietijoj, jų įtaka didėja Prancūzijoj, net Olandijoj ir Šveicarijoj. Visų šalių valstybės žmonės turėtų susirūpinti ne tik del valstybių vidaus gyvenimo, bet ir del užsienių politikos atžvilgių... [31]).

Neotomizmas privertė nekatalikus palengva atsisakyti nuo prietaringų pažiūrų į vidaramžių kultūrinį gyvenimą ir rimtai juo susidomėti. Po gilesnių studijų dabar jau daug kam yra paaiškėję, kad viduramžiuose būta intensingų mokslo tyrinėjimų įvairiausiose srityse, kad daugelis mokslo pažiūrų, kurios buvo laikoma naujųjų laikų išradimais, buvo jau aiškiai reiškiamos viduramžiais. Tokiu būdu pradedama suprasti, jog viduramžių filosofai galėjo užtenkamai turėti observacijos ir eksperimento mokslų medžiagos, kad nusistatytų teisingai savo filosofišką orientaciją [32]).

Neotomizmas, parodė savo pavyzdžiu, kad galima žinoti šių dienų gamtos mokslų išradimus ir branginti kultūros pažangos vertenybės, o betgi galima rasti reikalinga laikytis kitokių filosofijoj pagrindų, negu įvairios spalvos subjektivistai, reliativistai, imanentistai ar pragmatistai. Jie aiškiai nurodo, kad tam reikalui suprasti tenka ypač praplatinti istorinės filosofijoj orientacijos akiratį ir įsigilinus gerai susipažinti ypač su tokiais minties galiūnų, kaip Platono, šv. Augustino, Alberto Didžiojo, Tomo Akviniečio raštais; jų labai pabrėžiama svarba nusikratyti taip labai įsigalėjusio kenksmingo prietaro, kad rimtai studijuotinai filosofijos istorijai priklauso tik antiaristoteliškos ir antiskolastiškos sistemos.

---

[29]) Der Zweck in Rech II Aufl. Leipzig, 1886 II Bd. 161 pusl.

[30]) Select Works, New Jork, 1886, p. (233) 41.

[31]) Revue philosophique 1896, 77–78 p.

[32]) Žiur. Fr. Ueberweg, Grundriss der Geschichte der Philosophie. Zweiter Teil, X. Aufl. herausgeg. von Dr M. Baumgartner. Berlin 1915, 469 -- 504, 563 -- 571, 620 -- 625. J. M.Verweyen, Die Philosophie des Mittelalters. Berlin und Leipzig 1921, 61 -- 83.

III.

Svarbi filosofijos rolė intelektiniame žmonijos gyvenime pirmiausia yra ta, kad ji rodytų aiškius pagrindus ir orientacijos punktus sintetinei mokslinei pažvalgai į pasaulį, į gyvenimą ir į žmogaus bei visuomenės uždavinius. Nelengva tai padaryti. Atskiri mokslai, darydami pažangą, nurodo mums naujų faktų, o seniau žinomus naujai nušviečia; gyvenimas nuolat keičiasi, dažnai iškelia ypatingai komplikuotus reikalus, sudaro naujas painias situacijas, kur nelengva žmogui savo visuomenės uždaviniuose orijentuotis. Kad kuri filosofijos sintezis galėtų būti čia platesnėms žmonių eilėms tinkama pagalba, reikia, idant ji būtų gyva, nuolatiniame kontakte su įvairių mokslų pažanga ir besikeičiančiu žmonijos gyvenimu; trumpai sakant, turi būti tam reikalui steigiama pastovios filosofijos savo rūšies laboratijos, kur sutelktinėmis jėgomis minėtas kontaktas būtų nuolat vaizduojamas faktais.

Tokių laboratorijų reikalą suprato įžymesni neotomizmo filosofijos šulai, giliau įžvelgę į visuomenės ir mokslo reikalus. D. M e r c i e r'a s, dabartinis Belgų kardinolas, gal daugiausiai pasidarbavęs neotomizmo įtakai įsigalėti pabaigoj praėjusio ir pradžioj dabartinio šimtmečio, pirmutinis pasiryžo įkurt tos rūšies įstaigą aukštojo filosofijos instituto prie Louvain'o universiteto pavidalu, kuriame vaisingai dirbama jau nuo 1890 metų. Aukštajam Louvain'o filosofijos institute rūpinamasi netik aiškinti aristotelizmo bei tomizmo filosofijos idėjos, bet tų idėjų vertė plačiai rodoma santykyje su visomis filosofijos istorijos sistemomis, su šių laikų filosofijos krypsniais, su gamtos mokslų pažanga, su eksperimentinės psichologijos rezultatais, su socijalinio gyvenimo besikeičiančiomis reikalavimų formomis[33]).

Panašus institutas pradėta steigti ir Insbruke (Austrijoj) jau 1912/13 metais, kurs dabar jau gerokai yra išriedėjęs. Tokį pat institutą yra pradėjęs organizuoti prie nesenai įkurto katalikiško universiteto (Universita Cattolica del S. Cuore) Milane (Italijoj) pagarsėjęs neotomizmo atstovas G e m e l l i's, dabartinis to universiteto rektorius. Tokį pat institutą yra jau pradėję kurt vokiečiai Kelne, portugalai planuoja Coimbroj. Tokių institutų darbą kiek siauresniu matu stengiasi varyti ir katalikiškų universitetų filosofijos fakultetai įvairiuose senojo ir naujojo pasaulio kraštuose.

D r. P. K u r a i t i s.

---

[33]) Kaip neotomistai moka palaikyti kontaktą su įvairiausiais šių dienų mokslais, galima aiškiai pamatyti kad ir iš paties Merciero bei jo bendradarbių veikalų: Žiūr, pavyzdžiui, M e r c i e r, Psychologie 14 edit. Louvain 1923. D. N y s, Cosmologie 4. II éd. Louvain 1918–1922.

Literatūra.

Laikydamiesi mūsų andai pareikšto žvilgio (Logos I—II, 124), žiūrėsime pirmiausia filosofijos žurnalų ir tokių, kurie filosofijos mėgėjui ir pradedančiam ją studijuot padėtų įkeliaut į filosofijos literatūros lobį, o įkeliavus padėtų joje orijentuotis. Šitam reikalui tinka pirmoj eilėj toki žurnalai, kurie, be straipsnių, deda dar ir apžvalgų iš įvairių filosofijos mokslo ir gyvenimo sričių.

Tokiu pirmoj eilėj informacijos organu ne vien filosofijos, bet ir teologijos, religijos ir kaimynių mokslų srity turi tikslo būti ir į tą tikslą gana vykusiai eina bertaininis žurnalas

Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques,

redaguojamas būrelio prancūzų domininkonų, profesoriaujančių teologinėj Saulchoir'o kolegijoj Kain'e, Belgijoj (leidžia ir administruoja librairie Victor Lecoffre, J. Gabalda, Éditeur, Rue Bonaparte, 90, Paris). Pradėjęs eit 1907 m., šis žurnalas dabar skaito dvyliktuosius metus (1914—1919 m. paskaityti vienais metais). Per metus išeina keturis kart storokais sąsiuviniais (kaina užsieniams 32 frankai).

Kiekviename sąsiuviny nuolat eina toki penketas skyrių: 1) Articles, t. y., straipsniai įvairiais filosofijos ir teologijos mokslo klausimais. 2) Notes, t. y., trumpesni įvairaus turinio straipsneliai. 3) Bulletins, t. y., referatai ir apžvalgos filosofijos bei religijos literatūros srity. 4) Chronique, t. y., žinios žinelės apie filosofijos ir religijos mokslo leidinius, įstaigas, kongresus, mokslo draugijas, muzėjus, konkursus, premijas, kasinėjimus ir atradimus, kursus ir konferencijas, sukaktuves, mokslininkų paskyrimus, atsistatydinimus ir mirtį. 5) Recension des Revues, t. y., paminėjimas straipsnių daugelio (bent septyneto dešimtų) kitų filosofijos ir religijos mokslo žurnalų įvairiomis kalbomis, trumpai paduodant jų turinį.

Ilgi originaliniai jo straipsniai, įdedami po dvejetą trejetą kiekviename sąsiuviny, daugiausiai sukasi aplink šv. Tomo ir apskritai viduramžių filosofijos ir teologijos problemas; tačiau atsižvelgiama ir į aktualius dienos klausimus filosofijoj ir kitose srityse. Tai pavaizduoja, kad ir čia paduodamas paskutinių dvejų metų (1921 ir 1922) straipsnių sąrašas.

1921: Blanche F.-A., La notion d'analogie dans la philosophie de S. Thomas d' Aquin.—Doncoeur P., La théorie de la Matière et de la Forme chez Guill. Occam.—Drioux G., Les hommes fossiles. —Hugueny Et., O. P., La Doctrine mystique de Tauler.—Jugie M., La béatitude et la science parfaite de l'âme de Jésus viateur d'après Léonce de Byzance et quelques autres théologiens byzantins.—Rabeau, G., Concept et jugement. Etudes sur quelques formes du relativisme contemporain.—Sertillanges A.-D., La science et les Sciences spéculatives d'après S. Thomas d'Aquin.

1922: Bernard R., O. P., La critique aristotelicienne de l'intelligence.— Cerfaux L., Le titre „Kyrios" et la dignité royal de Jésus.— Lemonnyer A., O P., Le Messianisme des Béatitudes.—Mandonnet P., O. P., La „Ruine" de Dantologues.—Martin R.-M., O. P., Les idées de Robert de Melun sur le péché originel.—Paquier J., L'orthodoxie de la „Theologie germanique".—Vial Fr., Les arguments de M. Einstein.— Tas pats, L'évolutionisme et les formes passées.

Daugiausia betgi šiame žurnale tai įvairaus pavidalo apžvalgų, kaip matyt iš jo skyrių pavadinimo. Tos apžvalgos užima maž daug 3/4 kiekvieno sąsiuvinio. Metų gale visa apžvelgtos medžiagos daugybė susisteminama smulkiame ir tvarkingame turiny, kas įgalina pigiai surast joje reikiamųjų dalykų. Šituo atžvilgiu kalbamasis žurnalas yra tarsi nesęstanti enciklopedija ir yra vienintėlis toks žurnalas viso pasaulo filosofijos literatūroj; jis lygiai gerai patarnauja tiek filosofiją pradedančiam, tiek į ją daugiau įsidirbusiam,—paskutiniajam, gal būt, daugiau, kaip pirmajam; nes pradedąs gali pasijust per daug užverstas visos tos milžiniškos daugybės medžiagos ir nepajėgt iš jos išsikapstyt.

Tatai dairydamiesi tokio žurnalo, kuris ir pradedantį nenugąsdintų šių dienų filosofinio gyvenimo įvairumu, drauge tinkamai vesdamas jį į to gyvenimo eigą ir būtų leidžiamas mums prieinamiausia kalba, turime kaipo tokį žurnalą nurodyt

Philosophisches Jahrbuch

der Görres-Gesellschaft. Begründet von C. Gutberlet und J. Pohle. Unter redaktioneller Mitwirkung von Prof. Dr. E. Hartmann herausgegeben von den Professoren Dr. C. Gutberlet und Dr. A. Dyroff (Fulda, Druck und Kommissions-Verlag der Fuldaer Aktiendruckerei).

Šis žurnalas eina jau 36 metai, kas met po keturis sąsiuvinius. Leidžiamą ir bendradarbiaujamą profesorių katalikų (dvasininkų ir pasauliečių) ir katalikų pasaulėžvalgos dvasioj, šį žurnalą, ypač pirmiau, norėta daugiau ar mažiau ignoruot iš priešingos pasaulėžvalgos atstovų pusės. Tačiau visai nesenai žinomas naujųjų laikų filosofijos istorijos specijalistas (Ueberweg'o - Heinzė's pagarsėjusio filosofijos istorijos vadovėlio IV-jo tomo išleidėjęs) prof. T. K. Oesterreich'as apžvalgaudamas šių dienų filosofijos žurnalus vokiečių kalba viename platesnei visuomenei skiriamame mėnraštyje, ir, būdamas nekatalikas, neslėpdamas savo nepasitenkinimo žurnalo straipsnių krypsniu, nes jame trijumpuojanti „philosophia perennis", betgi pabrėžia didelę šio žurnalo svarbą „jo kritiškuose pranešimuose apie šių dienų filosofijos produkciją".

Štai toliau paties Oesterreicho žodžiai apie šį žurnalą:

„Jis teikia apsčiai didumoj labai sąžiningų referatų apie savaimingai išėjusius raštus, be to, kaipo vienintėlis vokiškas filosofijos laikraštis, taip pat referatų ir apie laikraščių darbus, kame net psichologija ne visiškai išleidžiama. O taip pat ir (didieji) straipsniai (Abhandlungen) didesniąja dalimi yra kritiški darbai del išėjusių naujausių raštų. Žurnalas labai gerai redaguojamas. Jis patvariai laikosi aktualių problemų aukštumoj ir nusivokia del to (turi gerą žvilgį), kas tikrai interesinga. Trumpai tariant, žurnalas yra labai vertingas ir pamokantis. Ypatingos vertės jis turi dar tuo, jog kas met teikia rūpestingą praeitųjų metais išėjusios literatūros santrauką,

visada laiku ir sumaniai sutvarkytą. Iki išeinant Rugė's redaguotai Internacinei Filosofijos Biblijografijai, šio žurnalo biblijografija buvo vienintėlė vokiečių kalba. Rugė's bibliografija, žinoma daug platesnė, kadangi ji siekia būt absoliučiai pilna. Ji betgi nedaro atliekamą ir šio žurnalo biblijografiją, kuri apsirėžia svarbiausiais dalykais" (Internationale Monatsschrift XIII, 1919, 219 — 220).

Oesterreicho čia minimoji Rugė's enciklopedija (Die Philosophie der Gegenwart. Eine Internationale Jahresübersicht über alle auf dem Gebiete der Philosophie erschienenen Zeitschriften, Bücher, Aufsätze, Dissertationen usw. in sachlicher und alphabetischer Anordunng nebst Inhaltsangaben und kritischen Hinweisen, Heidelberg, Weiss'sche Universitätsbuchhandlung) pradėjusi eit 1910 m., 1915 m. sustojo ėjus, sutraukusi tik 1908 — 1913 metų literatūrą. Tatai Philos. Jahrbuch'o literatūros santraukos darosi ytin aktualesnės.

Tačiau ir savo straipsniuose šis žurnalas yra aktualus, ką išreiškia ir pats Oesterreichas. „Dvasios stagnacijos" (geistige Konstanz) priekaištas, kurį jis jam buvo pirmiau padaręs, tatai jo paties nugriaujamas ir, apskritai, daugiau tiktų padaryt „modernajai" filosofijai, kuri nors, tiesa, šuoliais lekia pirmyn, bet amžinai vis palieka ant daikto, kadangi sukasi lyg užburtame savųjų sąvokų poezijos rate.

Philosophisches Jahrbuch nuolat turi šiuos skyrius: 1) straipsniai, 2) recenzijos ir referatai, 3) laikraščių apžvalga, 4) smulkmenos ir pranešimai, 5) laisva tribuna (philosophischer Sprechsaal). Štai 1921 m. ir 1922 m. straipsnių sąrašas:

1921: André H., Die kausale Grundlegung der Pflanzenanatomie durch Klebs in ihrer Abhängigkeit von der philosophischen Diskussion des Zweckproblems bei Sigwart. — Birkenmaier A., Kleinere Thomasfragen. — Bock, K., Das Verhältnis Fichtes zu Kant. — Decker, Th., Christian August Brandi's Lehre von der Gotteserkenntnis in ihrem Verhältnis zur Lehre Schleiermachers. — Gutberlet, C., Parapsychologie. — Hessen, J., Bonaventuras Verhältnis zum Ontologismus. — Müller-Reif, W., Prophet oder Mystiker? — Schneider, A., Die Erkenntnislehre bei Beginn der Scholastik. — Steffes, P., Zur Frage nach der Metaphysik. — Wittmann, M., Aristoteles und die Willensfreiheit.

1922: André, H., Zur Philosophie der Organisation. — Engert, Remigius Stölzle. — Feldmann, E. Zur Geschichte der aristotelisch-scholastischen Philosophie in der Neuzeit. — Grabmann, M., Die Entwickelung der mittelalterlichen Sprachlogik. — Hebing, J., Ueber conscentia und conservatio im philosophischen Sinne bei den Römern von Ciecero bis Hieronymus. — Rösseler, H., Die Entstehung der sinnlichen Wahrnehmung und der Verstandeserkenntnis nach Suarez. — Sladeszek, M., Die Auffassung des hl. Thomas von Aquin in seiner Summa Theologica von der Lehre des Aristoteles über die Ewigkeit der Welt. — Weber, A., Ueber Raum und Zeit. — Wittmann, M., Zu Friedrich Jodls Ethik. — Wunderle, G., Der seelische Aufbau des religiösen Erlebens.

Apie kitus tolygius žurnalus kalbėsime kituose mūsų žurnalo numeriuose.

Pr. D.

Kronika.

Lietuvos Universitetas

Atgimusi lietuvių tauta veržte veržiasi į mokslą, todel ir suprantama, delko lietuviai jau rusų laikais reikalavo iš valdžios universiteto Vilniuje, bet nesusilaukė.

Besikuriant Lietuvos valstybei, padarius jai pirmuosius žingsnius, tuojau kilo Universieto klausimas, ir jau 1918 XII. 5 Vilniuje Lietuvos Valstybės Taryba priėmė universiteto statutą. Tačiau universiteto įkurimas buvo sutrukdytas 1919 m. Vilnių užėmus bolševikams, o paskiau lenkams. Bet vis delto Vilniuje pasilikę lietuviai kiek galėdami imasi aukštojo mokslo ir 1919, 1920 ir 1921 metais rengia Mokslo Kursus, kurie trukdavo 2—3 mėnesius, patiekdami kasdien vakariniu metu po tris prelekcijas įvairiomis mokslo tėmomis.

1920 ir 1921 metais gyvuoja Kaune Aukštieji Mokslo Kursai šešiais fakultetais, kur išmėgino savo pajėgų apie 50 lektorių ir kur susibūrė apie 500 klausytojų.

1922 m. vasario 16 d. atidarytas Kaune valstybinis Lietuvos Universitetas, kuris dabar tvarkosi Steigiamojo Seimo 1922 III. 24 priimtuoju ir Respublikos Prezidento 1922 IV. 22 paskelbtuoju statutu. Fakultetų yra 6: teologijos-filosofijos, humanitarinių mokslų, teisės, matematikos-gamtos, medicinos, technikos. 1922 metų pabaigoje Universete buvo 45 ordinariniai bei ekstraordinariniai profesoriai, 23 docentai, 4 privatdocentai ir 35 asmenys jaunesniojo mokslo personalo (lektoriai, asistentai, laborantai, prozektoriai); studentų buvo 1128.

1923 m. pavasario semestre Universiteto Senatą sudarė: rektorius J. Šimkus, prorektorius V. Čepinskis, sekretorius B. Česnys, teologijos-filosofijos fak. dekanas Pr. Būčys, humanitarinių mokslų fak. dek. M. Biržiška, teisių fak. dek. P. Leonas, matematikos-gamtos fak. dek. Z. Žemaitis, medicinos fak. dek. P. Avižonis, technikos fak. dek. Pr. Jodelė.

Prie Universiteto veikia šios studentų organizacijos: Lietuvos Universiteto studentų savišalpos draugija, lietuvių studentų tautininkų korperacija, lietuvių studentų katalikų sąjunga; lietuvių studentų socijalistų draugija, Lietuvos Universiteto studentų medikų draugija.

Kai kurie fakultetai jau turi savo mokslo darbams dėti organus. Antai, teologijos-filosofijos fakultete teologijos skyrius turi organą „Draugiją“, o filosofijos skyrius turi organą „Logos“, humanitarinių mokslų fakultetas leidžia „Tauta ir Žodis“.

Vyriausi Universiteto rūmai yra Duonelaičio ir Mickevičiaus gatvių kampe, bet vietos stoka privertė kai kurias Universiteto lekcijas perkelti kitur, kaip antai į Dvasinės Seminarijos, Gamtos Tyrimo Stoties rūmus ir kitur.

Vieni Lietuvos Universiteto gyvavimo metai jau įrodė, jog yra tvirto pagrindo laukti iš Universiteto mokslinių Lietuvos jėgų susispietimo ir sukūrimo mokslo židinio, kurs šviestų visai Lietuvai.

Filosofijos skyrius Teologijos - Filosofijos fakultete.

Teologijos-Filosofijos fakultetas yra dvilypis. Jame filosofijos skyrius eina visai atskirai: turi atskirą programą, atskirą studijų ilgą, atskirus mokslo laipsnius, atskirą mokslo personalą. Kas studijuoja filosofijos skyriuje, nėr verčiamas ką nors imti iš teologijos skyriaus. Nors skyrius pavadintas filosofijos vardu, tačiau šis vardas imamas platesne prasme, kaip pav., Vokiečiuose kad yra, tai reiškia, kad be grynosios filosofijos čia yra dar istorija, literatūra, pedagogika ir k. Iš visa filosofijos skyriaus plane yra šie dalykai: filosofijos įvada, logika su metodologija, gnoseologija, ontologija, gamtos filosofija, psichologija, teodicija, etika su teisės filosofija, estetika, kultūros filosofija, senovės filosofijos istorija, viduramžių filosofijos istorija, naujosios filosofijos istorija, įvada į gamtos mokslus, pedagogika, pedagogikos istorija, pedagoginė psichologija, eksperimentinė pedagogika, eksperimentinė psichologija, socijologija, religijų istorija, visuotinoji istorija su padedamaisiais mokslais, meno istorija, literatūros įvada ir metodika, lietuvių, klasinė, germanų, romanų, slavių literatūra. Visi šitie dalykai yra suskirstyti į devynias šakas, reiškiančias tokias specijalybes: filosofijos sistema, filosofijos istorija, gamtos filosofija, pedagogika-psichologija, socijologija, religijų istorija, visuotinoji istorija, menas, literatūra. Iš minėtųjų dalykų trys šakos yra pasirinktinai privalomos.

Be teoretinių paskaitų, dar reikalinga atlikdinėti pratybos iš kai kurių dalykų, kad asmuo, rašydamas ir nagrinėdamas referatus, gaudamas praktingų nurodymų, galėtų visai artimai susipažinti su tikruoju mokslo darbu rūpimoje srityje.

Kadangi mes, lietuviai, gyvename ypatingose sąlygose, būtent, mokėdami be savo kalbos dar keletą kaimynių kalbų, vis delto negalime turėti prieinamos taip turtingos literatūros, kaip kad Vakarų Europoje yra, tat nuo filosofijos skyriaus studentų imama reikalauti, kad jie pramoktų bent vienos iš žymesniųjų Vakarų Europos kalbų kaip antai, vokiečių, prancūzų, anglų ar italų.

Einant filosofijos skyriaus taisyklėmis duodama plati laisvė studentams pasirinkti sau mėgiamus dalykus pačiame skyriuje, pasirinkti ką nors iš kito skyriaus ar net iš kito fakulteto; tie dalykų pasirinkimai gali būti užskaityti, tik reikia sudaryti pamatuotas studijų projektas ir gauti fakulteto organų pritarimas. Tos rūšies laisvė dalykams pasirinkti, kaip įsakmiai įrodo vokiečių studentų praktika, yra labai naudinga: ji sukelia ir palaiko studentų inicijatyvą dalykų kombinavime ir žadina savo mėgiamųjų dalykų studijavimą.

Norintiems specijaliai studijuoti filosofiją, filosofijos skyrius patiekia, šalip susipažinimo su visomis filosofijos srovėmis, vieną filosofijos sistemą, apimančią visas filosofijos dalis, paremtą žymiausiomis žmonijos minties išdavomis, kurios suderinamos su šių dienų mokslo reikalavimais, gyvenimo klausimais ir kritingojo proto pastangomis bei reikalavimais. Plati bei nuosekli sistema ir duoda žmogui, jo protui ir valiai, didžiausio pasigėrėjimo.

Filosofijos skyriuje ypatingo dėmesio atkreipta į pedagogiką, kuri yra be galo reikalinga visiems ketinantiems mokytojauti Lietuvoje. Lietuvos mokytojams daugiausiai trūksta žinių iš pedagogikos; šis trūkumas ne taip lengvai pašalinamas, kaip kituose dalykuose. Susiįdomavimas pedagogika yra remtinas visomis pastangomis.

Literatūros, istorijos, gamtos filosofijos dalykai išplėčiami ir papildomi. Kviečiamos naujos įžymios pajėgos, kurios, tiesa, senai jau numatytos, bet iki šiol dar nebuvo sunaudotos, kaip antai, Dr. V. Mykolaitis literatūrai, Dr. M. Andziulytė istorijai, Dr. A. Gylys įvadai į gamtos filosofiją ir padedamiesiems psichologijos mokslams. Be to, literatūros sekcijoj nuo 1923 m. rudens semestro pradės skaityt prof. dr. J. Maironis-Mačiulis, o istorijos dr. J. Totoraitis, kuris kviečiamas į teologijos skyrių.

1923 m. rudens semestre Teologijos-Filosofijos Fakulteto Filosofijos skyriuje bus šios paskaitos:

Iš filosofijos sistemos: Dr. St. Šalkauskas dėstys logiką savaitėje po 2 val. teorijos ir 1 val. pratybų.
Dr. M. Reinys — psichologiją 4 val. teorijos ir 1 val. pratybų.
Dr. P. Kuraitis — ontologiją savaitėje po 4 val.
Dr. J. Bistras — teodicėją savaitėje po 2 val.

Iš filosofijos istorijos: Pr. Dovydaitis — senovės filosofijos istoriją savaitėje po 3 val.
Dr. L. Bistras — viduramžių filos. istoriją savaitėje po 3 val.
Dr. P. Kuraitis—dabarties filosofijos sroves savaitėje po 1 val.

Iš pedagogijos: Dr. Šalkauskas dėstys didaktiką savaitėje po 2 val. teorijos ir 1 val. pratybų.
Pr. Dovydaitis — pedagogijos istoriją po 2 val. savaitėje.

Iš sociologijos: Dr. A. Maliauskas dėstys politišką ją ekonomiją savaitėje po 5 val teorijos ir 1 val. pratybų.

Iš religijų istorijos: Pr. Dovydaitis dėstys religijų istoriją savaitėje po 2 val.

Iš istorijos: Dr. J. Totoraitis dėstys istorijos metedogologiją ir paleografiją savaitėje po 2 val.
Pr. Dovydaitis dėstys Rytų istoriją savaitėje po 2 val.
Dr. M. Andziulytės paskaitos dar nenustatyta.

Iš literatūros: Dr. J. Maironis-Mačiulis, dėstys iš lietuvių literatūros savaitėje po 2 val.
Dr. V. Mykolaitis dėstys įvadą į bendrąją literatūrą savaitėje po 2 val. ir Lietuvos literatūrą 4 val. teor. ir 1 val. pratybų.
Dr. A. Senn dėstys Graikų kalbą I grupei savaitėj po 3 val.
„ „ „ „ Graikų kalbą II grupei „ po 3 val.
„ „ „ „ Horacijaus „Senovės“ ir „Epistolae“ po 2 val.
Dr. J. Eretas dėstys Prancūzų literatūrą XIX šimtmetyje po 2 val. savaiteje.
„ „ „ „ Vokiečių kalbos frazeologiją po 1 val.
„ „ „ „ Kalbos ir literatūros dėstymo metodiką po 2 val. savaitėje
„ „ „ „ Vokiečių literatūros istoriją po 1 val.
„ „ „ „ Literatūros istorijos tyrinėjimų metodiką po 2 val. sav.

Įvedamiesiems gamtos filosofijos ir psichologijos mokslams numatoma paskaitos dr. A. Gylio.